المنظمة العربية للترجمة

بيار بورديو

الهيمنة الذكورية

ترجمة

د. سلمان قعفراني

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الهـيمنـة
الذكورية

المنظمة العربية للترجمة

بيار بورديو

الهيمنة الذكورية

ترجمة

د. سلمان قعفراني

مراجعة

د. ماهر تريمش

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بورديو، بيار
الهيمنة الذكورية/ بيار بورديو؛ ترجمة سلمان قعفراني؛ مراجعة ماهر تريمش.
200 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1370-1
1. الذكورة. 2. الفروق الجنسية. أ. العنوان. ب. قعفراني، سلمان (مترجم). ج. تريمش، ماهر (مراجع). د. السلسلة.
155.332

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2009

المحتويات

مقدمة المترجم

على من يودّ قراءة بيار بورديو أن يبقى متيقظاً، حذراً ومتأهباً وفي حال استنفار ذهني، وأن يتأمل الفاصلة مليّاً، لكثرة الأفكار التي يعرضها أو تلك التي يستعرضها، والتي تستدعي كل منها شرحاً، يستدعي شرحاً آخر، ناهيك بما يعج به نصّه من جمل اعتراضية وبين قوسين، وذكر لهذا المفكر أو ذاك الباحث، لكن في النهاية، وبعد أن يغرس نقطة الوقف، ينظر القارئ وقد أخذه الجهد كل مأخذ فيرى بنياناً صلباً متراصاً، لا يخلو من بعض الغرابة، وغير مألوف في الخطاب الثقافي السائد. ولا يستقيم الأمر مع بورديو إلا بمفردات وتعابير ومفاهيم جديدة خاصّة به ودقيقة، بل على غاية من الدقّة، يخرج معها تماماً عن الأسلوب التقليدي، وهذا ما يعطي لكتاباته نبضاً خاصاً ومميزاً، فهو ينخل ويتنخل الكلمات، يتقصى ويستقصي المعاني بأسلوب مباشر تقريري صارم وقاطع يفري كالسيف، من دون أن يكترث لحظة بالبعد البلاغي والجمالي الذي يغيب بالكامل عن نصه السوسيولوجي. ولمزيد من الدقة يكثر بورديو من «التي هي» و«الذي هو» في كل مرة يذكر بها أمراً ما، فكل كلمة منتقاة بحرص وعناية، أُقعدت في مكانها ثابتة لا تتزحزح، لا يمكن تأخيرها أو تقديمها أو تبديلها، إلا بخطر إضعاف النص أو تشويهه.

ويبذل المترجم جهداً مضاعفاً ومضنياً لنقل أفكاره والحفاظ على أسلوبه، وروح نصه السوسيولوجي الذي قد يبدو غريباً للقارئ العربي الذي اعتاد طويلاً على النفس الملحمي البلاغي حتى في النصوص الأكثر تخصّصاً.

يطرح بورديو بوضوح للنقاش في هذا الكتاب «المسألة التي يستحضرها بشكل هجاسي غالبية المحللين...، عن أوجه الدوام أو التغيّر... في النظام الجنسي»، المؤسَّس على الهيمنة الذكورية، والمعترف به كونياً. ويلحظ منذ البداية «ثبات البنى الجنسية، واستقلاليتها بالنسبة إلى البنى الاقتصادية، وإلى أنماط إعادة الإنتاج بالنسبة إلى الإنتاج، على عكس ما تدعيه النظريات المادية. ويأخذ بورديو مجتمع القبائل في الجزائر نموذجاً لمجتمع المركزية الذكورية (Androcentrique) لكشف بعض السمات الأكثر تستراً داخل المجتمعات المعاصرة التي مازالت تقوم على الهيمنة الذكورية من خلال التمييز الرمزي، بين ما هو مذكر وما هو مؤنث أي بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي، وهما سيّان، فالاختلاف البيولوجي بين الجنسين برأيه، «أي بين الأجساد الذكورية والأنثوية، وبشكل خاص الاختلاف التشريحي بين الجنسين، يمكن أن يظهر إذاً وكأنه تبرير طبيعي للاختلاف المَبْنْيَن (Structuré) اجتماعياً بين النوعين (Genres)، وبشكل خاص التقسيم الجنسي للعمل». ويتساءل بورديو عن ماهية الآليات التاريخية المسؤولة عن اللاتاريخانيّة والتأبيد النسبيين لبُنى التقسيم الجنسي، ومبادئ الرؤية المطابقة لهما، فالهيمنة والخضوع، أو جدلية التبادل الاجتماعي بين قطبي المعادلة من الرجال والنساء، هي ما يحاول بورديو تفكيكها وجعلها مرئية، فالهيمنة الذكورية مازالت قائمة عبر ما يسميه بورديو «العنف الرمزي، ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم،

والذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديداً بالجهل والاعتراف، أو بالعاطفة حداً أدنى». وذلك كله متأصّل في العقول والأجساد، أُدمج على شكل ترسيمات (Schèmes) لاواعية من الإدراك الحسي والتقييم.

إن التقسيمات المكوّنة للنظام الاجتماعي، أي علاقات الهيمنة والاستغلال تنطبع في طبقتين مختلفتين من الهابتوسات (Habitus) على شكل تخلّقات (Hexis) جسدية متناقضة ومكمّلة لبعضها البعض، وتنطبع في مبادئ الرؤية والتقسيم التي تصنّف كل شيء في الكون انطلاقاً من المذكر والمؤنث، التي يجد فيها العنف الرمزي الشروط الضرورية للنمو والبقاء.

ويرفض بورديو فكرة اختصار العنف الرمزي باعتباره عنفاً «روحانياً» صرفاً لا آثار له في الواقع، ويعتبر أن تدمير هذه الفكرة هو هدف «النظرية المادية لاقتصاد المتاع الرمزي» (Economie des biens symboliques) الذي يسعى إلى بناءها. ولا يرى بورديو أن الاستيعاء (Prise de conscience) وحده يكفي للتحرر منه، **أو** قهره بسلاح الوعي والإرادة، لأن شروط فعاليته متأصّلة في الخبايا الحميمة للأجساد على شكل استعدادات (Dispositions) وأنماط من التفكير، إذ لا يستطيع نظام الهيمنة الذكورية العمل إلا من خلال تواطؤهما عبر دورة متكاملة ومكرّرة من الإنتاج وإعادة الإنتاج.

ويسعى بورديو في هذا الكتاب إلى «ثورة في المعرفة» لتحويل موازين القوى المادّية والرمزية بين الجنسين، ويدعو الحركات النسوية وغيرها من الحركات الموصومة (Stigmatisés) كحركة المثليين والسحاقيات إلى تطوير مفاهيم استراتيجيات الصراع ونقلها إلى مراتب أعلى من خلال فعل سياسي، «وحده، يأخذ فعلياً بعين الاعتبار بكل تأثيرات الهيمنة التي تمارس عبر التواطؤ الموضوعي بين

البنى المستدْمَجة (لدى النساء بقدر ما هي لدى الرجال)، وبنى المؤسسات الكبرى، حيث يكتمل ويتوالد، ليس فقط النظام الذكوري، بل أيضاً النظام الاجتماعي برمته (بدءاً بالدولة المتبَنْيَنة حول التعارض بين «يدها اليمنى» الذكورية، «ويدها اليسرى» الأنثوية، وبالمدرسة، المسؤولة عن إعادة الإنتاج الفعلية لكل مبادئ الرؤية والتقسيم الجوهرية، والمنظّمة هي أيضاً حول تعارضات متجانسة)، قادر بالتأكيد على الأمد البعيد، ولمصلحة التناقضات الملازمة لمختلف الآليات والمؤسسات المعنية، أن يساهم في الأفول التدريجي للهيمنة الذكورية». وبذلك يفتتح بورديو آفاقاً جديدة من التفكير والفعل، يُشَكّ في قدرة بلوغهما، للأسباب ذاتها التي عمل جاهداً على فهمها وتفكيكها والدعوة للتخلص منها.

د. سلمان قعفراني

مقـــــدمـــــــة

تأبيد الاعتباطي(*)

لقد استطعت عبر هذا الكتاب تحديد وعرض وتصحيح تحليلاتي السابقة للموضوع ذاته، مستنداً إلى العديد جداً من أعمال مخصّصة للعلاقات بين الجنسين. والكتاب يطرح **بوضوح** للنقاش، المسألة التي تُستَحضر هجاسياً من غالبية المحللين (ومن نقّادي أيضاً)، عن أوجه الدوام أو التغيّر(الملاحظ أو المأمول) للنظام الجنسي. إنه في الواقع: الاستجلاب والترتيب لذلك التناوب الساذج والمعياري بسذاجة اللذين يسوقان إلى أن نتعقّل، عكس كل بداهة، المعاينة للثبات النسبي للبنى الجنسية والترسيمات (Schèmes)، التي عبرها تُدرك بوصفها أسلوباً مرذولاً ومداناً على الفور، وخاطئة ومرفوضة على الفور، عبر التذكير بكل التحولات لوضع النساء، لنفي وإدانة التغيرات لذلك الوضع.

[إن الهوامش المشار اليها بأرقام تسلسلية وبـ (*) هي من أصل الكتاب].

(*) كتبت هذه المقدمة للطبعات الإنجليزية والألمانية نهاية العام 1998.

على ذلك السؤال يجب طرح سؤال آخر، مناقض له، وأكثر ملائمة علمياً ومن دون شك أيضاً، بحسب رأيي، أكثر إلحاحاً سياسياً: وإذا كان صحيحاً أن العلاقات بين الجنسين هي أقل تحوّلاً مما توحيه الملاحظة السطحية، وأن معرفة البنى الموضوعية والبنى المعرفية لمجتمع المركزية الذكورية المحفوظ جيداً (كما لاحظت ذلك في المجتمع القبائليّ في بداية الستينيات) توفر وسائل تسمح بفهم بعض من السمات الأكثر تستراً مما هي عليه هذه العلاقات في المجتمعات المعاصرة الأكثر تقدماً اقتصادياً، فإنه يجب عندها أن نتساءل عمّا هي الآليات **التاريخية** التي هي مسؤولة عن **نزع التاريخانيّة والتأبيد النسبيين** لبُنى التقسيم الجنسي ومبادئ الرؤية المتناظرة. إن طرح المسألة بهذه الصيغة يعني تسجيل تقدم في نظام المعرفة الذي قد يكون حاسماً في مبدأ التقدم في نظام الفعل. إن التذكير بأن ما يبدو أبديّاً في التاريخ ليس سوى نتاج عمل التأبيد الذي يوجب على مؤسسات (متواصلة في ما بينها) كالعائلة والكنيسة والدولة والمدرسة، وكذلك على نحو آخر، الرياضة والصحافة (هذه المقولات المجردة بما هي مجرد تسميات اختزالية لآليات معقدة، هي التي يجب أن تحلّل في كل حال في خصوصياتها التاريخية)، إنما هو إعادة إدخال في التاريخ، وبالتالي أن نعيد إلى الفعل التاريخي العلاقات بين الجنسين التي تنتزعها منه الرؤية ذات المنزع الطبيعي وذات المنزع الجوهري، وليس كما أريدَ تقويلي محاولة توقيف التاريخ ونزع حق النساء في دورهن كأعوان (Agents) تاريخيين.

ضد تلك القوى التاريخية النازعة للتاريخانية إنما يجب أن تتوجه، بالأفضلية، ورشة التعبئة الهادفة إلى تحريك التاريخ عبر تحييد آليات التحييد للتاريخ. وتلك التعبئة، **السياسية** بالضبط، التي

توفر للنساء الإمكانية لفعل جماعي من المقاومة، موجَّهة نحو إصلاحات حقوقية وسياسية، تعارض الخنوع الذي تشجّع عليه كل الرؤى الجوهرية (البيولوجية والتحليلية النفسية) عن الاختلاف بين الجنسين، مثلما تعارض المقاومة المختزلة إلى أفعال فردية أو إلى تلك «الأحداث الحاصلة» الاستدلالية المُعادة دائماً، والتي تجسّدها بعض المنظّرات النسويات: تلك القطيعات البطولية للرتابة اليومية، مثل «**الإنجازات الهزلية**» للنساء، العزيزة على جوديث باتلر (Judith Buttler)، التي تتطلب الكثير من دون شك، من أجل نتيجة هزيلة كثيراً وغير مؤكدة كثيراً.

إن دعوة النساء إلى أن يلتزمن في فعل سياسي على أساس القطع مع إغواء التمرد الانطوائي لمجموعات صغيرة من التضامن والدعم المتبادل، وإن كانا ضروريين في تقلبات النضالات اليومية داخل المنزل وداخل المعمل أو في المكتب، ليست كما يمكن للمرء أن يعتقده ويخشاه في دعوتهن إلى الالتحاق من دون قتال إلى الأشكال والمعايير العادية للصراع السياسي، مع المجازفة بأن يجدن أنفسهن وقد أُلحِقن وأُغرقن في حركات غريبة على اهتماماتهن ومصالحهن المخصّة بهن. إنه تمنٍّ بأن يتعلمن العمل على اختراع وفرض أشكال من التنظيم والفعل الجماعيين داخل الحركة الاجتماعية نفسها، ويستندن إلى التنظيمات المنبثقة من التمرد ضد التمييز الرمزي، اللواتي هنّ مع المثليين أحد الأهداف المميزة، وعلى أسلحة فعالة رمزية تحديداً قادرة على هزّ المؤسسات التي تساهم في تأبيد تبعيتهن.

تمـــهـــيد(*)

لم أكن، بالتأكيد، لأواجه موضوعاً على هذا القدر من الصعوبة، لو لم يسقْني إليه منطق بحثي برمته، إذ في واقع الأمر لم أتوقف قط عن الحيرة إزاء ما يمكن أن نسميه **مفارقة المعتقد** (*Paradoxe de la doxa*): واقعة أن نظام الكون كما هو باتجاهاته الوحيدة واتجاهاته الممنوعة، على المعنى الحقيقي أو على المعنى المجازي، وبالتزاماته وعقوباته، محترم **إجمالاً** (*Grosso modo*)، وألا يكون فيه بعد انتهاكات وانقلابات وجنوحات «وحماقات» أكثر (يكفي التفكير بالتوافق الرائع لآلاف الاستعدادات ـ أو الإرادات ـ التي تفترضها خمس دقائق من جوَلان السيارات في ساحة الباستيل أو ساحة الكونكورد)، أو كأن يكون النظام القائم، وهذا أيضاً مدعاة الدهشة أكثر، بعلاقاته الهيمنيّة وحقوقه، وإهداره حقوق الغير وامتيازاته ومظالمه، يتأبّد في نهاية الأمر بذاك القدر من اليسر،

(*) لعدم معرفتي بوضوح، ما إذا كان يمكن أن يكون مفيداً أو مضراً شكر أسماء أشخاص معيّنين، أحببت أن أوجهه إليهم، فإنني أكتفي هنا بالتعبير عن امتناني العميق لكل أولائك، خاصةً للواتي أمددنني بشهادات ووثائق ومراجع علمية وأفكار، وعن رجائي أن يكون هذا العمل بنتائجه على وجه الخصوص جديراً بالثقة والانتظارات للذين أو للواتي وضعوها في هذا العمل.

باستثناء بعض الحوادث التاريخية الطارئة، كأمر أن تكون شروط الوجود التي لا تطاق أبداً، ومهما بلغت، وكأنها مقبولة وطبيعية حتى. وهكذا فقد رأيت دائماً في الهيمنة الذكورية والطريقة التي تُفرض وتحتمل بها وتتجشّم المثال الأكثر تعبيراً لذلك الخضوع المفارق، بما هي أثر لما أسميه العنف الرمزي، ذلك العنف الناعم واللامحسوس واللامرئي من ضحاياه أنفسهم، والذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديداً، بالجهل والاعتراف أو بالعاطفة حداً أدنى. هذه العلاقة الاجتماعية العادية بشكل غير عادي، تمنح إذاً مناسبة مميزة لالتقاط منطق الهيمنة الممارسة باسم مبدأ رمزي معروف ومعترف به من قبل المهيمِن على المهيمن عليه، أو باسم لغة (أو لفظ)، أو نمط حياة (أو أسلوب في التفكير، أو القول، أو الفعل)، وبشكل أعمّ باسم خاصّية مميزة، شعاراً كانت أو وصمة. ولعل أكثرها فعالية رمزية تلك الخاصّية الجسدية الاعتباطية بالكامل واللامتوقعية، كما لون البشرة.

وهكذا نرى جيداً أن الأمر في هذا الخصوص يتعلق قبل كل شيء بأن نرجع إلى **المعتقد** سمته المفارقة، وفي الوقت ذاته تفكيك السيرورات المسؤولة عن تحوّل التاريخ إلى طبيعة، وتحويل الاعتباطية الثقافية **طبيعية** (En naturel). وفي سبيل ذلك فإنه يتوجب علينا أن نكون قادرين في عالمنا الخاص بنا وفي رؤيتنا الخاصّة بنا على تبنّي وجهة النظر الأنثروبولوجية، القادرة في الوقت عينه على إرجاع إلى مبدأ الاختلاف بين المذكر والمؤنث، كما (نجهله) نعرفه، خاصّيته الاعتباطية والطارئة، وكذلك تزامناً ضرورته الاجتماعية ـ المنطقية أيضاً. وليس من قبيل الصدفة أن تتسلح فيرجينيا وولف (Virginia Woolf)، عندما ترغب أن تترك ما تسميه بروعة «السلطة التنويمية للهيمنة» معلّقاً بمماثلة إثنوغرافية تربط توليدياً

فصل النساء بطقوس مجتمع متقادم (Archaïque)، فتقول: «من المحتم أن نعتبر المجتمع مثل مكان للتآمر يبتلع الأخ الذي يملك الكثير منا مبررات احترامه في الحياة الخاصة، ويفرض مكانه ذكراً متوحشاً ذا صوت يزمجر وقبضة قاسية، والذي يرسم بالطبشور إشارات على الأرض بطريقة صبيانية لخطوط الفصل الصوفية تلك التي تثبّت بينها الكائنات البشرية بطريقة جامدة ومنفصلة واصطناعية. في تلك الأمكنة يستمر الذكر في طقوسه الصوفية، وقد تحلى بالذهب والأرجوان، وتزيّن بالريش مثل المتوحش، متمتّعاً بالملذّات المشبوهة للسلطة والهيمنة، فيما نحن نساؤ«ه» يغلق علينا في منزل العائلة، من دون أن يكون مسموحاً لنا المشاركة في أي من المجتمعات العديدة التي يتشكّل منها مجتمعه»[1]. «خطوط تماس غيبية»، «طقوس غيبية»: هذه اللغة ـ لغة التجلي السحري والتحوّل الرمزي الذي ينتجه التصديق الطقوسي، كونه مبدأ ولادة جديدة ـ تشجّع على توجيه البحث نحو مقاربة جديرة بتعقّل البعد الرمزي تحديداً للهيمنة الذكورية.

يجب إذاً أن نطلب من التحليل المادي لاقتصاد المتاع الرمزي الوسائل للإفلات من التناوب المدمّر بين «المادي» و«الروحي» أو «الفكري» (يتأبّد التناوب اليوم عبر التعارض بين الدراسات التي تسمى «بالمادّية» التي تفسر اللاتناظر بين الجنسين بظروف الإنتاج والدراسات التي تسمى «رمزية» وهي دراسات مميزة في الغالب لكنها جزئية). على أن استعمال الإثنولوجيا وحدها، وبطريقة خاصة جداً، يمكن أن يسمح بتحقيق المشروع الذي أوحت به فيرجينيا وولف القائم على المَوْضعة (Objectiver) العلمية للعملية الغيبية تحديداً،

---

(1) V. Woolf, *Trois guinées,* trad. V. Forrester, Paris, Éditions des Femmes, 1977, p. 200.

حيث يكون التقسيم بين الجنسين كما نعرفه نتاجاً لها، أو بتعبير آخر مقاربة التحليل الموضوعي لمجتمع منظّم بحسب مبدأ المركزية الذكورية من طرف إلى آخر (التقليد القبلي)، مثل أركيولوجيا موضوعية للاوعينا، أي كأداةٍ لتحليل سوسيولوجي حقيقي[2]. هذا الانعطاف بواسطة تقليد غرائبي (Exotique) هو انعطاف ضروري ولا غنى عنه لكسر علاقة الاستئناس الخادعة التي توحِّدنا بتقاليدنا الخاصّة بنا. والمظاهر البيولوجية والآثار العينية والفعلية الذي ينتجها في الأجساد والعقول عمل جماعي مديد يقضي بتنشئة اجتماعية للبيولوجي وجعل الاجتماعي بيولوجياً، إنما تتضافر لقلب العلاقة بين الأسباب والنتائج، وإبراز بناء اجتماعي مطبّع (Naturalisé) («الأجناس» كهابتوسات جُنِّست (Sexué))، على أنه الأساس العيني للتقسيم الاعتباطي الذي هو في مبدأ الواقع وتصوّر الواقع، والذي يفرض نفسه على الأبحاث عينها أحياناً[3].

(2) أقله لأشهد بأن قولي الراهن ليس نتيجة انقلاب حديث، أحيل إلى صفحات كتاب قديم، فيه أشدّد على واقعة أنه عندما تُطبق على التقسيم الجنسي للعالم، فإن الإثنولوجيا «تستطيع أن تصبح شكلاً فعّالاً بشكل خاص للتحليل السوسيولوجي».

(P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 246-247).

(3) ليس من النادر إذاً أن يأخذ علماء النفس لحسابهم الرؤية الشائعة عن الجنس على أنها تجمعات منفصلة جذرياً، ومن دون تقاطعات داخلية، وأن يجهلوا درجة **التغطية** بين توزيع المهارات الذكورية والأنثوية والاختلافات (في العظَمة)، والاختلافات الملاحظة في مختلف المجالات (من التشريح الجنسي إلى الذكاء)، والأمر الأدهى أن ينقادوا مراراً خلال بناء وتوصيف موضوعهم بواسطة مبادئ الرؤية والتقسيم المسجلة في الخطاب العادي، إما إجهاداً لأنفسهم في قياس اختلافات تذكر في اللغة - كالقول إن الرجال هم أكثر «عدوانية»، وإن النساء هم أكثر «وجلاً» - وإما استعمالاً لتعابير عادية، وبالتالي ممتلئة بأحكام قيميّة ضخمة، لوصف تلك الاختلافات، انظر على سبيل المثال من بين أمثلة أخرى، J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978; M B. Parlee, «Psychology: review essay», signs *: Journal* = *of Women in Culture and Society*, 1, 1975, p. 119-138,

لكن هذا الاستعمال شبه التحليلي للإثنوغرافيا الذي ينزع الطبيعي (Dénaturalisé) عن التقسيم بين الجنسين، عبر جعله تاريخانياً، وهو ما يظهر وكأنه طبيعي للغاية في النظام الاجتماعي، أفلا يخاطر بفضح الثوابت واللامتغيرات ـ اللذين هما في أساس مبدأ فعاليته التحليلية الاجتماعية نفسها ـ ومن ثمة بتأبيد تمثّل محافِظ للعلاقة بين الجنسين، وهي تلك التي تكثّفها أسطورة «المؤنث الأبدي»، من خلال الإقرار بها والتصديق عليها؟

هنالك توجبت مواجهة مفارقة جديدة بمستطاعها أن تُكرِه على ثورة كاملة في أسلوب مقاربة ما أريد دراسته تحت اسم «تاريخ النساء». ألا تجبر اللامتغيرات التي تلاحظ في علاقات الهيمنة بين الجنسين، بغض النظر عن كل التغييرات المرئية في القضية النسوية، على أخذ الآليات والمؤسسات التاريخية موضوعاً مميزاً، والتي لم تتوقف على مدى التاريخ عن انتزاع تلك اللامتغيرات من التاريخ؟

ولا يمكن لهذه الثورة في المعرفة أن تكون من دون نتائج على صعيد الممارسة، وخصوصاً في تصور الاستراتيجيات المعدّة لتبديل الحال الراهنة لعلاقة القوة المادية والرمزية بين الجنسين. وإذا كان صحيحاً أن مبدأ تأبيد علاقة الهيمنة هذه لا يكمن حقيقة ـ أو على أي حال أساساً ـ في واحدة من أكثر الأمكنة وضوحاً لممارستها، أي داخل الوحدة المنزلية التي ركّزت عليها بعض الخطب النسوية كل أنظارها، بل تكمن أيضاً في هيئات مثل المدرسة أو الدولة، وهي أمكنة لصياغة مبادئ الهيمنة وترتيبها التي تمارس في صلب الفضاء

= وبخصوص جردة الحساب تحديداً للاختلافات العقلية والسلوكية بين الجنسين التي قام بها (J. E. Garai et A. Scheinfeld) العام 1968: M. B. Parlee, «The Premenstrual Syndrome», *Psychological Bulletin*, 80, 1973, p. 454-465.

الأكثر خصوصية نفسه، وهذا حقل شاسع للفعل يُبقي نفسه مفتوحاً للصراعات النسوية المدعوة كذلك لأخذ مكان أصيل ومؤكد جداً في صلب الصراعات السياسية ضد كل أشكال الهيمنة.

الفصل الأول

الصورة المضخّمة

لكوننا متضمنين، رجلاً أو امرأة، في الموضوع الذي نسعى إلى تعقّله، فإننا استدمجنا في شكل ترسيمات لاواعية من الإدراك والتقدير البنى التاريخية للنظام الذكوري، وإننا نخاطر إذاً بأن نلجأ كي نفكر بالهيمنة الذكورية إلى أنماط تفكير، وهي نفسها نتاج المهيمِن. وليس بوسعنا أن نأمل بالخروج من هذه الدائرة إلا بشرط أن نعثر على استراتيجية عملية بغية تحقيق موْضَعة ذات المَوْضَعة العلمية (Objectivation du sujet de l'objectivation scientifique). وهذه الاستراتيجية التي سنتبناها هنا، تتلخص بتحويل ممارسة التفكير الإعلائي (Transcendantal) الهادف إلى استكشاف «مقولات الذهن» (Entendement)، أو إذا ما تكلمنا مثل دوركايم (Durkheim)، إلى اكتشاف «أشكال التصنيف» التي نبني بها العالم (لكن ولكونها سليلة هذا العالم، فهي متوافقة معه في ما هو جوهري لدرجة أنها تبقى لامرئية)، إلى نوع من تجربة مختبر. وتقتضي تجربة المختبر بمقاربة التحليل الإثنولوجي للبنى الموضوعية، وللأشكال المعرفية لمجتمع تاريخي مخصوص، غرائبي وحميم، غريب ومألوف في الوقت عينه، هو مجتمع بربر القبائل، بوصفها أداة عمل لتحليل

سوسيولوجي للاوعي التمركز الذكوري قادر على القيام بموضعة فئات هذا اللاوعي[1].

لقد حافظ ريفيو القبائل الجبليون، على الرغم من الفتوحات والاعتناق لأديان أخرى، وحتماً كردّة فعل منهم ضدها، على بنى محميّة خصوصاً بالتماسك العملي السليم نسبياً، وبسلوكيات وخطب منزوعة جزئياً من الزمن بواسطة التنميط الطقوسي، تمثّل شكلاً نموذجياً للرؤية «القضيبية النرجسية» ولكوسمولوجيا المركزية الذكورية اللذين هما مشتركان بين المجتمعات المتوسطية، والتي مازالا يعيشان فيها اليوم أيضاً، لكن في حال جزئية وكأنها متشظّية، في بُنَانا المعرفية وبُنَانا الاجتماعية. إن الاختيار لحال خاصة للقبائل إنما يبرر نفسه، إن نحن علِمنا أن التقليد الثقافي الذي حافظ على نفسه يشكّل تحقيقاً نموذجياً للتقليد المتوسطي (ونستطيع الاقتناع بذلك من خلال استشارة الأبحاث الإثنوغرافية المكرّسة لمسألة الشرف والعار في مجتمعات متوسطية مختلفة، كاليونان وإيطاليا وإسبانيا وتركيا ومصر والقبائل... إلخ)[2]. وإن نحن علمنا، من ناحية أخرى، فإن المجال الثقافي الأوروبي كله يسهم بنحو لا ريب فيه في هذا التقليد، مثلما تشهد بذلك المقارنة بين الطقوس الملاحظة لدى القبائل، والطقوس

---

(1) ما كنت من دون شك لأستطيع استيعاب تحليل النظرة الذكورية في رواية **نزهة إلى المنارة** لفيرجينيا وولف التي تخبئها (والتي سأعرضها لاحقاً)، لو لم أعد قراءتها بعين استَعْلَمَت من الرؤية القبائلية، (V. Woolf, *La Promenade au phare - To the Lighthouse*, trad. M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, p. 24).

(2) انظر: J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974,

وأيضاً: J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris- La Haye, Mouton, 1963.

في فرنسا في بداية القرن 20[3]، كما وثّقها أرنولد فان جنب (Arnold Van Gennp). وكان بوسعنا أن نستند أيضاً إلى تقليد اليونان القديم الذي نهل منه التحليل النفسي الأساسي من ترسيماته التأويلية، بفضل أبحاث الإثنوغرافيا التاريخية التي لا تحصى التي كرست لهذا الموضوع، لكن ما من شيء يمكن له أن يعوّض عن الدراسة المباشرة لنسق مازال في حال اشتغال، وبقي نسبياً في منأى عن إعادة التأويلات التي تدّعي العلم (من جراء غياب التقليد المدوّن). وفي واقع الأمر، وكما أشرت إلى ذلك في مكان آخر[4]، فإن تحليل مدوّنة (Corpus)، كما مدوّنة اليونان التي امتد نتاجها على قرون عديدة، قد **يزامن** اصطناعياً حالات متعاقبة ومختلفة للنسق، وبشكل خاص أن يمنح الوضعية الإبستيمولوجية ذاتها لنصوص أخضعت من خلالها الأسس الأسطورية ـ الطقوسية القديمة لإعادة صياغات مختلفة وعميقة على وجه التقريب. إن المفسّر الذي يزعم التصرف كإثنوغرافي يغامر أيضاً بوصف مؤلفين على أنهم مخبرين «سذّج». هؤلاء المؤلفون الذين يتصرفون الآن (كأشباه) ـ إثنوغرافيين، حيث إن الاستحضارات الأسطورية، حتى الأكثر تقادماً ظاهرياً، كاستحضارات هوميروس (Homère) أو هزيود (Hésiode)، أصبحت أساطير عالمة تتضمّن نسيانات وتشويهات وإعادة تأويلات (وماذا عسانا أن نقول عن مؤلفين مثل ميشال فوكو (Michel Foucault)، في الجزء الثاني من كتابه **تاريخ الجنسانية** (Sexualité)، يختارون أفلاطون ويجعلون منه البادئ في التحقيق حول الجنس

---

(3) A. Van Gennep, *Manuel de folklore franççais contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937-1958.

(4) انظر: P. Bourdieu, «Lecture, lecteurs, lettrés, littérature», in *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 132-143.

والذات (Sujet)، متجاهلين مؤلفين أمثال هوميروس وهزيود، أو أشيل (Eschyle)، أو سوفوكليس (Sophocle)، أو هيرودوتس (Hérodote) أو أريستوفان (Aristophane)، هذا من دون التطرق إلى فلاسفة ما قبل السقراطيين، حيث تبرز عندهم القاعدة المتوسطية القديمة بوضوح أكبر؟). والالتباس نفسه موجود في كل المؤلفات (الطبّية خاصة) التي تدّعي العلم، والتي لا نستطيع التمييز فيها بين ما اقترِض من مرجعيات (مثل أرسطو الذي، في نقاط جوهرية بدّل بنفسه الميثولوجيا المتوسطية القديمة إلى أسطورة عالمة)، وبين ما أعيد ابتكاره انطلاقاً من بنى اللاوعي، وجُوزي أو صُدّق بضمانة المعرفة المستعارة.

البناء الاجتماعي للأجساد

في عالم مثل مجتمع القبائل، حيث نظام الجنسانية لم يتكوّن كما هو، وحيث تبقى الاختلافات الجنسية مغمورة في مجمل التناقضات التي تنظّم كل الكون، فإن الخاصّيات والأفعال الجنسية تنوء بمحدّدات إنثروبولوجية وكوسمولوجية. لذلك، نحكم على أنفسنا بجهل الدلالة العميقة التي لها، إن نحن فكرنا وفق مقولة الجنسي في ذاته. إن تكوّن الجنسانية، كما هي (التي تجد كمالها في الشبقية) (Erotisme)، ضيّع علينا معنى الكوسمولوجيا المجنّسة (Sexualisé) الذي ينغرس في طوبولوجيا جنسية للجسد المُنشَّأ اجتماعياً (Socialisé)، وفي حركاته وتنقلاته التي حظيت على نحو مباشر بدلالة اجتماعية، فالحركة نحو الأعلى تقترن على سبيل المثال بالمذكر، مع الانتصاب، أو بوضع الفوق في الفعل الجنسي.

إن تقسيم الأشياء والنشاطات (الجنسية أو غيرها) بحسب التعارض بين المذكّر والمؤنث باعتباره تقسيماً اعتباطياً في حال كان

معزولاً، يتلقى ضرورته الموضوعية والذاتية من خلال إدراجه في نسق تعارضات متجانسة، أعلى/أسفل، فوق/ تحت، أمام/ وراء، يمين/ شمال، مستقيم/ مقوّس(ومخادع)، جاف/ رطب، صلب/ رخو، مبهّر/ باهت، مضيء/ معتم، خارج(عمومي)/ داخل(خصوصي)... إلخ، الذي يتوافق بعضها مع حركات الجسد(أعلى/ أسفل // صعود / نزول// خارج/ داخل // خروج/ دخول). هذه التناقضات المتشابهة في الاختلاف متطابقة بما فيه الكفاية لتدعم بعضها بعضاً، في لعبة لا تفنى من التحويلات العملية والاستعارات، وهي متباعدة بما فيه الكفاية لتضفي على كل واحدة منها نوعاً من السُمْك الدلالي المتحدّر من التحديد المفرط بالتناغمات وبالتضمينات وبالتوافقات[5].

إن ترسيمات الفكر هذه ذات التطبيق الكوني، تسجّل وكأنها اختلافات في طبيعة (En nature)، متأصّلة في الموضوعية، وفروقات وسمات مميّزة(في الشأن الجسدي مثلاً)، وتساهم في إيجادهم في الوقت ذاته حين «تطبّعهم»، من خلال تسجيلهم في نسق من الاختلافات، جميعها طبيعية أيضاً في الظاهر، بحيث إن الاستباقات (Anticipations) التي تفرزها يؤكدها بلا انقطاع مجرى الأحداث، لاسيما كل الدورات البيولوجية والكونية. لذلك، نحن لا نرى كيف يمكن لعلاقة الهيمنة الاجتماعية التي هي في مبدأ تلك الاختلافات أن تبرز إلى الوعي، حيث تظهر من خلال الانقلاب الكامل للأسباب والنتائج وكأنها تطبيق من بين تطبيقات أخرى لنسق علاقات معنى، غير تابع تماماً لعلاقات القوى. هنا يلعب النسق الأسطوري -

(5) لجدول مفصّل عن توزيع النشاطات بين الجنسين، انظر: P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.*, p. 358.

الطقوسي دوراً معادلاً للدور الذي يقع على عاتق الحقل الحقوقي في المجتمعات المتمايزة، فعلى سبيل أن مبادئ الرؤية والتقسيم الذي يقترحه، هي موضوعياً معدّلة على التقسيمات الموجودة سلفاً، فإنه يكرّس النظام القائم، من خلال إخراجه إلى الوجود الرسمي المعروف والمعترف به.

ويظهر أن التقسيم بين الجنسين هو «في نظام الأشياء»، كما نقول أحياناً عندما نريد الحديث عما هو عادي وطبيعي، لدرجة لا يمكن تجنبه، فهو حاضر في الوقت ذاته، في الحال المُمَوْضَعة (Objectivée) في الأشياء (كل الأقسام في المنزل مثلاً «مجنّسة») وفي العالم الاجتماعي بكامله، وموجود في الحال المسْتدمَجة (Incorporée) في الأجساد وفي هابتوسات الأعوان، فيشتغل كأنساق من ترسيمات إدراك وتفكير وفعل. (هناك، ومن أجل حاجات التواصل، أتحدث كما هنا عن فئات أو عن بنى معرفية مجازفاً باحتمال الوقوع في الفلسفة ذات النزع النخبوي (Intellectualiste) التي لم أتوقف عن نقدها. ومن الأجدر الحديث عن ترسيمات عملية أو عن استعدادات. وكلمة «فئة» تفرض نفسها أحياناً لأن لها الميزة لتشير، في الوقت عينه، إلى وحدة اجتماعية ـ فئة المزارعين ـ وإلى بنية معرفية، وتُبرِز الرابط الذي يجمعهما). إنها المطابقة بين البنى الموضوعية والبنى المعرفية، وبين تشكّل الكائن وأشكال التَعرّف، وبين مجرى الحياة والانتظارات منه، والتي تجعل العلاقة ممكنة مع العالَم والتي وصفها هوسرل (Hussel) «بالموقف الطبيعي» أو «التجربة المعتقدية» (Doxique)، ناسياً التذكير بالشروط الاجتماعية للإمكان التي لها. وتتعقّل تلك التجربة العالَم الاجتماعي وتقسيماته الاعتباطية كأنها طبيعية وبداهية، بدءاً من التقسيم المبْني اجتماعياً بين الجنسين، وتتضمّن في سبيل ذاك اعترافاً كاملاً بشرعيته.

إن عدم ملاحظة عمل الآليات العميقة، كتلك التي تؤسّس لاتفاق البنى المعرفية والبنى الاجتماعية، ومن ثم التجربة الرؤيوية للعالَم الاجتماعي (على سبيل المثال منطق إعادة إنتاج نسق التعليم في مجتمعاتنا)، يمكن أن يدفع مفكرين من انتماءات فلسفية مختلفة جداً لأن ينسبوا كل الآثار الرمزية للشرْعنة (أو لتبرير النظام الاجتماعي) إلى عوامل ناجمة عن نظام **التمثّل** الواعي والقصدي على وجه التقريب («إيديولوجيا»، «خطاب»... إلخ).

إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمراً يستغني عن التبرير[6]، ذلك أن الرؤية مركزية الذكورة تفرض نفسها كأنها محايدة، وإنها ليست بحاجة إلى أن تُعلِن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها[7]. والنظام الاجتماعي يشتغل باعتباره آلة رمزية هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي يتأسس عليها. إنها التقسيم الجنسي للعمل، والتوزيع الصارم جداً للنشاطات الممنوحة لكل واحد من الجنسين، لمكانه وزمنه وأدواته. إنها في بنية الفضاء، مع التعارض بين مكان التجمع، أو السوق، المخصّصة للرجال، والمنزل المخصّص للنساء، أو التناقض داخل المنزل بين القسم

(6) لقد لاحظنا غالباً أنه، سواء في الإدراك الاجتماعي كما في اللغة، فإن النوع الذكري يظهر كأنه غير معلَّم، محايد بمعنى ما، بالتناقض مع المؤنث الذي هو مخصّص علنياً. وقد استطاعت دومينيك مرليه (D. Merllié) تبيانها في حال الاعتراف «بجنس» الكتابة، السمات الأنثوية إنما هي وحدها مُدرَكة على أنها موجودة أو غائبة، انظر: D. Merllié, «Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, p. 40-51.

(7) من اللافت للنظر على سبيل المثال، أننا لا نجد حتى عملياً أساطير تبريرية للتراتبية الجنسية (باستثناء احتمال أسطورة ولادة الغول، انظر: P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 128 والأسطورة التي تهدف إلى عقْلنَة الوضع «العادي» للرجل والمرأة في الفعل الجنسي الذي سأرجع إليه في ما بعد).

الذكوري مع الموقد، والزريبة والماء والخضار مع القسم الأنثوي. وهي أيضاً بنية الزمن، يوماً، سنة زراعية، أو دورة حياة مع فترات القطيعة الذكورية وفترات الحمل الأنثوية، الطويلة[8].

إن العالَم الاجتماعي يبني الجسد واقعاً مجنّساً، ومؤتمناً على مبادئ رؤية مجنَّسة. وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم، وفي المقام الأول على **الجسد نفسه** في حقيقته البيولوجية. إن البرنامج نفسه هو الذي يبني الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين وفق مبادئ رؤية أسطورية للعالم متجذرة في العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرجال على النساء، وهي ذاتها متأصّلة، مع تقسيم العمل، في حقيقة النظام الاجتماعي. هكذا بإمكان الاختلاف **البيولوجي** بين **الجنسين**، أي بين الأجساد الذكورية والأنثوية، وبشكل خاص الاختلاف **التشريحي** بين الأعضاء التناسلية، أن يبدو إذاً وكأنه التبرير الطبيعي للاختلاف المبني اجتماعياً بين **النوعين** (Genres)، وبشكل خاص للتقسيم الجنسي للعمل (إن الجسد وحركاته باعتبارها سجلات لمبادئ كونية تخضع لعمل بناء اجتماعي، لا هي محدّدة بالكامل في دلالتها الجنسية تحديداً، ولا غير محدّدة بالكامل، بحيث إن الرمزية المرتبطة بها هي في الوقت ذاته اصطلاحية «ومعلّلة»، فتُدرك بالتالي كأنها شبه طبيعية). وبفعل أن مبدأ الرؤية الاجتماعية يبني الاختلاف التشريحي، وأن ذلك الاختلاف المبني اجتماعياً، يصبح الأساس والضمانة للرؤية

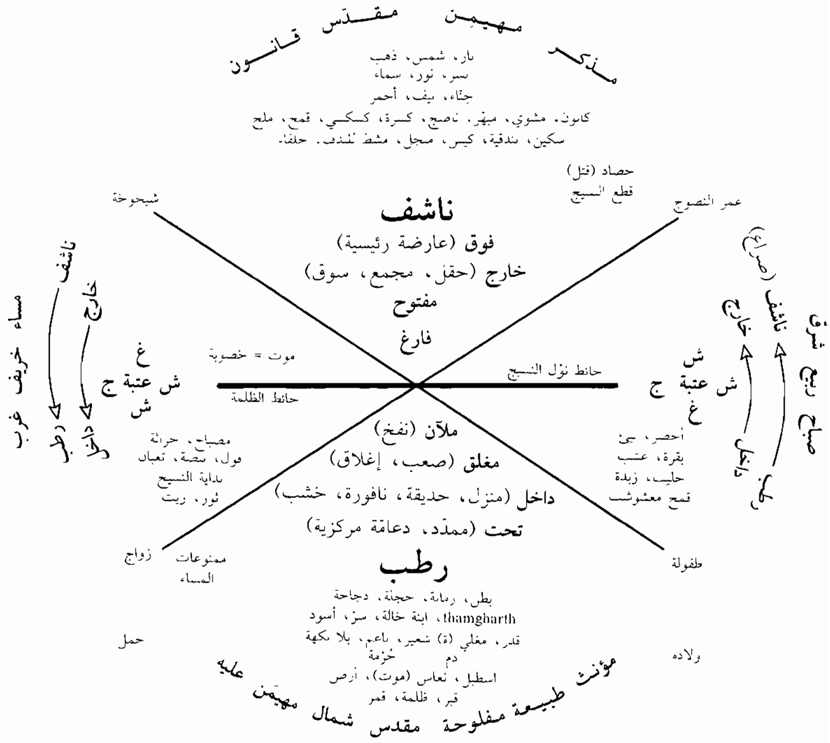
---

(8) كان يجب أن نعيد هنا كل التحليل للنسق الأسطوري- الطقوسي (مثلاً حول بنية الفضاء الداخلي للمنزل: انظر: (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 441 - 461؛ وحول تنظيم النهار ص 415- 421؛ وحول تنظيم السنة الزراعية، ص 361-409. وبما أني مجبر أن لا أعرض هنا إلا الحد الأدنى الضروري جداً لبناء النموذج الصارم، فإنه يجب دعوة القارئ الذي يرغب بإعطاء كل قوته «للمحلّل» الإثنوغرافي لقراءة عن قرب *Le Sens pratique* أو على الأقل، قراءة الترسيمة الإجمالية التي تلي.

أعلى، يمين (من الشمال إلى اليمين، دين)

مذكّر (رسمي ، ديني، عمومي)

ساخن، جنوب، نهار، منتصف النهار (azal) صيف، أبيض



بارد شِمال ليل شتاء (azegzaw)

مؤنث (شبه رسمي، سحري، عادي)

أسفل شِمال (من اليمين إلى الشِّمال) مَلوِيّ

طبيعه متوحشة

مفرد

عُري، فتاة شابة، مياه راكدة
غولة، ساحرة، خيانة، احتيال
زنجي، حدّاد، ابن آوى (التقسيم)، خنزير برّي

ترسيمة إجمالية للتقابلات الأكثر بروزاً

يمكن أن نقرأ هذه الترسيمة من خلال التقيد، إمّا بالتقابلات العامودية (ناشف/رطب، أعلى/ أسفل، يمين/ شمال، ذكوري/ أنثوي، . . . إلخ)، وإما بالسيرورات (سيرورات دورة الحياة: زواج، حمل، ولادة، . . . إلخ، أو سيرورات السنة الزراعية) وبالحركات (فتح/ أغلق، دخل/ خرج، . . إلخ)

الاجتماعية الطبيعية ظاهرياً، التي تؤسّسها. وهكذا فإنه لدينا علاقة سببية دائرية تحبس الفكر في بداهة علاقات الهيمنة المتأصّلة، معاً في الموضوعية، على شكل تقسيمات موضوعية، وفي الذاتية على شكل ترسيمات معرفية، ولأنها منظَّمة بحسب هذه التقسيمات، تنظّم إدراك تلك التقسيمات الموضوعية.

إن الرجولة، بمظهرها الإيتيقي (Ethique) نفسه، باعتبارها ماهيّة **القوّة** (vir)، **والفضيلة** (virtus) **ومناط الشرف** (nif) ومبدأ حفظ الشرف والرفع فيه، تبقى على الأقل ضمنياً غير منفصلة عن الرجولة الجسدية، لاسيما عبر دلائل القوة الجنسية ـ فضّ بكارة الخطيبة، ذرية ذكور وفيرة... إلخ ـ المنتظرة من الرجل الذي هو حقيقة رجل. لذلك نفهم أن القضيب، ولأنه حاضر مجازياً على الدوام، لكن قلما يسمَّى، ومسمًّى، يجمع كل الهوامات الجماعية عن القوّة الإخصابية[9]. و«يصعد» القضيب أو «ينهض» على شاكلة الفطائر (Galettes) التي نأكلها بمناسبة الولادات، أو الختان وبروز الأسنان. ذلك أن الترسيمة المبهمة **للانتفاخ** هي المبدأ المولّد لطقوس الخصوبة التي، لأنها تورّم بمحاكاتها (القضيب وبطن المرأة)، لاسيما باللجوء إلى أغذية تنتفخ وتنفخ، فإنها تفرض نفسها في الأوقات التي يتوجّب فيها على فعل التخصيب الذي للطاقة الذكورية أن تُمارس كالزيجات ـ وأيضاً خلال افتتاح موسم الحصاد، وهو مناسبة لفعل متجانس مع افتتاح وتخصيب الأرض[10].

---

(9) يربط التقليد الأوروبي بين الشجاعة الجسدية أو الأخلاقية والرجولة (عنده منها...، إلخ)، وكما في تقليد البربر الذي يقيم علناً رابطاً بين حجم الأنف (nif) رمز الشرف، والطول المفترض للقضيب.

(10) حول الأطعمة التي تَنفُخ، مثل (ufthyen) والتي هي تَنفِخ انظر: P. Bourdieu, = *Le Sens pratique, op. cit.* p. 412-415,

إن الإبهام البنيوي الظاهر الذي يُبيِّنه وجود رابط مورفولوجي (مثلاً بين كلمة abbuch، بمعنى العضو الذكوري، وكلمة thabbucht مؤنث abbuch أي النهد) بين عدد معين من الرموز المرتبطة بالخصوبة، إنّما يمكن شرحه بكونها تمثّل تمظهرات مختلفة للكمال الحيوي للكائن الحيّ الذي يهب الحياة (من خلال الحليب، والمنيّ المماثل بالحليب[11]. وعندما يغيب الرجال لفترات طويلة يقال لزوجاتهم: «إنهم سيرجعون مع إبريق من مصل اللبن واللبن المخثّر. ويقال عن رجل غير متكتّم على علاقاته خارج الحياة الزوجية «أنه أسال مصل اللبن على ذقنه»، و(yacca yeswa) أي «أكل وشرب»، بمعنى ضاجع. ويقال أيضاً عن مقاومة الإغراء «ألاّ يسكب مصل اللبن يسيل على صدره»). ونجد العلاقة المورفولوجية نفسها بين thamellalts أي البيضة رمز الخصوبة الأنثوية بامتياز، والـ imellalen أي الخصيتين. ويقال للعضو الذكوري إنه الذكر الوحيد الذي يحضن بيضتين. ونجد التداعيات نفسها في الكلمات التي تشير إلى المنيّ zeel، وخاصة laâmara، التي تعني من خلال جذرها aâmar أي اترع وازدهر... إلخ، تستحضر الكمال ومن هو ممتلئ بالحياة ومن هو خاو من الحياة. هكذا تتراكب بانتظام ترسيمة **الامتلاء** (ممتلئ/ فارغ، مخصب/

= وحول وظيفة الأفعال والأشياء المبهمة أسطورياً ومحدّدة بإفراط أو ضبابية، انظر ص 426 وما يليها.

(11) إن التعبير الأكثر إثارة هو (ambul) بالمعنى الحرفي **للمثانة**، نقانق ضخم، لكن أيضاً قضيب، انظر: T. Yacine-Titouh: «Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie», in T. Yacine-Titouh [éd.], *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara,* Paris, L'Harmattan, 1992, p. 3-27 ; et «La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle», *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, p. 19-43.

عاقر. . . إلخ)، كل تلك الكلمات تلتحم بانتظام مع ترسيمة النفخ في توليد طقوس الخصوبة[12].

وبربطنا بين الانتصاب القضيبي والدينامية الحيوية للانتفاخ التي هي ملازمة لكل سيرورة إعادة الإنتاج الطبيعية (إنبات، حمْل. . . إلخ)، فإن **البناء** الاجتماعي للأعضاء الجنسية **يسجِّل** رمزياً بعض الخاصّيات الطبيعية المسلّم بها **ويقرّها**. وتساهم بذلك مع آليات أخرى، أهمها بلا أدنى شك كما رأينا، إدماج كل علاقة (ممتلئ/فارغ مثلاً) في نسق من العلاقات المتجانسة والمترابطة في ما بينها، في تحوّل اعتباطية **القانون** (Nomos) الاجتماعي إلى ضرورة الطبيعة (Phusis). (إن منطق **الإقرار الرمزي** هذا، للسيرورات الموضوعية لاسيما الكونية والبيولوجية الذي يشتغل في كامل النسق الأسطوري ـ الطقوسي ـ كاعتبار إنبات الحبوب مثلاً، كأنه انبعاث، بما هو حدث شبيه بإعادة ولادة الجدّ في الحفيد يقرّها من خلال عودة الاسم الأول ـ يعطي أساساً شبهاً موضوعياً لهذا النسق، ومن ثمة للاعتقاد، المدعوم أيضاً بالإجماع عليه، الذي هو الموضوع له.)

وعندما يطبّق المهيمَن عليهم لمن يهيمِن عليهم ترسيمات هي نتاج للهيمنة، أو بتعبير آخر، عندما تُبنْيَن أفكارهم وإدراكاتهم طبقاً لبنى علاقات الهيمنة ذاتها المفروضة عليهم، فإن أفعالهم من أمر **المعرفة** المتعلقة بهم، هي حتماً أفعال **اعتراف** وخضوع، لكن أياً كان وثيقاً التناسب بين الوقائع أو سيرورات العالم الطبيعي ومبادئ الرؤية والتقسيم المطبّقة عليها، فإنه ثمة دائماً مكان **لصراع معرفي** بخصوص معاني أشياء العالم وبشكل خاص معاني الوقائع الجنسية.

---

(12) حول ترسيمات ممتلئ فارغ وحول الامتلاء، انظر: P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.*, p. 452-453, وانظر كذلك، ص 397 (بخصوص الأفعى).

إن اللاتحدّد الجزئي لبعض الموضوعات يسمح في الحقيقة بتأويلات متناقضة تقدم للمهيمن عليهم إمكانية المقاومة ضد أثر الفرض الرمزي. هكذا تستطيع النساء الاستناد إلى ترسيمات الإدراك المهيمِنة (فوق/ تحت، جامد/ رخو، مستقيم/ منحني، جاف/ رطب. . . إلخ)، التي تقودهنَّ إلى تكوين تصور سلبي جداً عن جنسهنَّ الخاص بهنَّ[13]، للتفكير بالخاصّيات الجنسية الذكورية مماثلة الأشياء بالمدلاّة والرخوة وعديمة العنفوان (laâlaleq, asaâlaq) المستعملتين أيضاً للبصل أو للحم المشكوك، أو acherbub بمعنى العضو الرخو عديم العنفوان للمسنّ الذي يُشرك أحياناً بـ ajerbub، أي الخرقة)[14]؛ وحتى الاستفادة من الحال المنقوصة للعضو الذكوري من أجل تأكيد فوقية العضو الأنثوي ـ كما في القول المأثور: «أنت، كل عدّتك (laâlaleq) تتدلى، تقول المرأة للرجل، بينما أنا حجر مرصوص[15]».

وهكذا فإن التعريف الاجتماعي للأعضاء الجنسية، وبعيداً عن

(13) تعتبر النساء أن فرجهن ليس جميلاً إلا مخبأً (الحجر الملتحم)، ملتقط (yajmaâ) أو موضوع تحت حماية **السرّ** (serr) الفتنة (على خلاف العضو الذكري الذي ليس له سرّ، لأننا لا نستطيع أن نخبئه). إحدى الكلمات التي تشير إليه (takhna) هي على غرار «معتوه» con المخصّة بنا، ومستعملة ككلمة تعجب (A takhna!) لشرح الحماقة (إن «وجه معتوه» هو وجه بلا شكل، مسطح من دون المجمّل الذي يعطي **أنفاً** جميلاً). كلمة أخرى من كلمات البربر تعني المهبل هي بالمقابل الأكثر ابتذالاً (achermid) وتعني أيضاً لزج.

(14) كل هذه الكلمات مضروبة بداهة بالحرم، وكذلك بتعابير غير مؤذية في الظاهر مثل (duzan) أي الأعمال، والمعدات (laqlul) وآنية المائدة (lah'wal) والتوابل أو(azaâkuk) أي الذنب، التي يستخدمونها غالباً مثل بدائل تلميحية، فعند القبائليين - كما في تقليدنا نحن - فإن الأعضاء الجنسية الذكورية، هي على الأقل في التسمية التلميحية، مناظرة **لمعدات وآلات** («جهاز»، «غرض». . . إلخ)، هذا ما يجب وضعه في علاقة مع واقِعَة، اليوم أيضاً، أن استعمال الأشياء التقنية مخصّصة حصرياً للرجال.

(15) انظر: T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

أن تكون مجرد تسجيل للخصائص الطبيعية المسلّمة مباشرة للإدراك، هو نتاج بناء أُوْتيَ سلسلة من الخيارات الموجّهة، أو بالأحرى، عبر التشديد على بعض الاختلافات أو عبر صدّ لاشعوري (Scotomisation) لبعض التشابهات. إن تمثّل المهبل على أنه قضيب مقلوب، كما اكتشفت ذلك ماري - كريستين بوشيل (Marie-Christine Pouchelle) في كتابات جرّاح من القرون الوسطى، يخضع للتناقضات الجوهرية بين الإيجابي والسلبي ذاتها، الوجه والقفا، والتي تفرض نفسها منذ أن يطرح فيها المبدأ الذكوري قياساً لكل شيء[16]. وإذ نعلم كذلك أن الرجل والمرأة مُدركَين كونهما بديلين، علوي وسفلي، لذات الفيزيولوجيا، نفهم أنه حتى عصر النهضة لم نكن نملك مفردة تشريحية لتوصيف عضو المرأة بالتفصيل والذي نتمثّله وكأنه مؤلف من الأعضاء نفسها التي للرجل، لكنها منظّمة بشكل آخر[17]. وكما يبين إيفون كنيبيهلر (Yvonne Knibiehler) كذلك، فإن علماء التشريح إلى بداية القرن 20 (لاسيما فيراي (Virey))، حاولوا، مكمّلين بذلك خطاب الوعاظ الأخلاقيين، أن يجدوا في جسد المرأة التبرير للوضعية الاجتماعية التي خصّوه بها باسم التعارض التقليدي بين الداخل والخارج وبين الحساسية والعقل وبين السلبية والفعالية[18]. ويكفي تتبع تاريخ «اكتشاف» البظر كما

---

(16) M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age,* Paris, Flammarion, 1983.

(17) انظر: T. W. Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», in C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

(18) Y. Knibiehler, «Les médecins et «la nature féminine» au temps du code civil», *Annales*, 31 (4), 1976, p. 824-845.

ينقله توماس لاكور[19] (Thomas Laqueur) أن نمدّده إلى النظرية الفرويدية عن هجرة الجنسانية الأنثوية من البظر إلى المهبل، لننتهي إلى الاقتناع بأن الاختلافات الظاهرة بين الأعضاء الجنسية الذكورية والأنثوية، وخلافاً لكونها تلعب دوراً مؤسِّساً نعزوه إليها، هي بناء اجتماعي يجد مبدأه في مبادئ التقسيم لفكر تمركز الذكورة، هو نفسه مشيّد في تقسيم الأمكنة (Statuts) الاجتماعية المخصّصة إلى الرجل والمرأة[20].

إن الترسيمات التي تُبنْيِن إدراك الأعضاء الجنسية، والنشاط الجنسي بشكل كبير، تنطبق أيضاً على الجسد نفسه، ذكراً كان أو أنثى، والذي له عاليه وسافله، التخوم معلومة منها **بالحزام** بما هو علامة سياج (فمن تتمسك بحزامها **موثوقاً** فلا **تفكّه** تعتبر فاضلة وعفيفة) وهو حدّ رمزي، على الأقل عند المرأة، بين الطاهر والنجس.

الحزام هو واحد من علامات **إغلاق** الجسد الأنثوي، كذلك هما الذراعان متشابكان على الصدر والساقان المزمومتان والثوب المعقود، والتي مازالت تفرض نفسها اليوم على النساء في

---

(19) T. W. Laqueur, «Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur», in M. Feher, avec R. Naddaf et N. Tazi (eds), *Zone*, Part III, New York, Zone, 1989.

(20) بين الدراسات التي لا تحصى التي تبين مساهمة التاريخ الطبيعي والطبيعيين في **تطبيع** الاختلافات الجنسية (والعرقية: المنطق هو ذاته)، نستطيع أن نسمي دراسة لوندا شيبنجر (*Nature's Body*, Boston, Beacon, Press, 1993) التي تبيّن كيف أن الطبيعيين «يعزون الحياء (Pudeur Modesty) إلى إناث الحيوانات الذي يأملون وجوده لدى زوجاتهم وبناتهم»، (ص 78)؛ وكيف، بمنطق بحثهم عن غشاء المهبل، يستنتجون «أن النساء وحدهن مخصّصين [Are Blessed with] بغشاء مهبل بتدبير من العناية الإلهية»، «حارساً لعفّتهن»، و«دهليزاً لمعبدهن» (ص 93-94)، وأن الذقن التي تربط غالباً بالشرف الذكوري يميّز الرجال عن النساء الأقل نبلاً، (ص 115) وعن بقية «الأعراق».

المجتمعات الأوروبية ـ الأمريكية، مثلما بيّن ذلك عدد من المحللين[21]. والحزام يرمز أيضاً إلى الحاجز المقدّس الذي يحمي المهبل المكوّن اجتماعياً كونه موضوعاً مقدّساً، وبالتالي خاضعاً طبقاً للتحليل الدوركايمي لقواعد اجتناب أو بلوغ صارمة تحدّد بدقّة متناهية شروط الملامسة المصدّقة، أي الأعوان والأوقات والأفعال الشرعية أو على العكس تحدّد تلك المرجّسة. وهذه القواعد الجليّة بشكل خاص في الطقوس الزواجية يمكن ملاحظتها أيضاً حتى في الولايات المتحدة حالياً، وذلك في الوضعيات التي يتعيّن على طبيب ذكر إجراء فحص مهبلي، كما لو أن الأمر يتعلق بتحييد رمزي وعملي لجميع التضمينات التي هي جنسية بالقوة للفحص الجينيكولوجي. يخضع الطبيب لطقس حقيقي ساعياً إلى إبقاء الحاجز، المرمّز بالحزام، بين الشخص العمومي والمهبل، فلا يريان سوية أبداً. وفي المرحلة الأولى يتحدث الطبيب إلى الشخص على انفراد، ومن ثم وبعد أن تكون المرأة قد نزعت ثيابها للفحص بحضور ممرضة، فإنه يفحصها وهي ممدّدة ومغطاة على القسم الأعلى من جسدها بملاءة، ملاحظاً مهبلاً منفصلاً بمعنى ما عن المرأة ومختزلاً إلى حال الشيء، وبحضور الممرضة التي يتوجه إليها بملاحظاته متحدثاً عن المريضة بضمير الغائب. أخيراً في مرحلة ثالثة فإن الطبيب يتوجه إلى المرأة من جديد بعد أن تكون قد لبست ثيابها في غيابه[22]. وبالتأكيد لأن المهبل لايزال يشكّل تميمة (Fétiche)

---

(21) انظر على سبيل المثال: N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1977), خصيصاً الصفحة 89 وما بعدها.

(22) J. M. Henslim, M. A. Biggs, «The Sociology of the Vaginal Examination», *in* J.M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, 1991, p. 235-247.

ويعامل كأنه مقدّس وسرّي ومحرّم، فإن تجارة الجنس تبقى موسومة في الوعي المشترك كما في النصّ القانوني اللذين ينفيان عن النساء القدرة على امتهان الدعارة عملاً[23]. ومن خلال إدخال المال، فإن بعض الشبقية الذكورية تطابق بين البحث عن المتعة والممارسة الفظّة للسلطة على الأجساد المختزلة إلى مقام الأشياء وبين البحث عن المتعة والتدنيس المتمثل في انتهاك القانون، الذي يعتبر أن الجسد(كما الدم) لا يمكن إلا أن يكون مُعطى في فعل قربان مجاني محض، ويفترض إبقاء العنف معلقاً[24].

للجسد وجهه، وهو **مكان الاختلاف الجنسي**، وقفاه، وهو جنسياً غير متميّز، وأنثوي بالقوّة، أي سلبي خاضع، مثلما يذكّر به حركةً أو قولاً، السُّباب المتوسطي(وتحديداً «ذراع الشرف» الشهير) ضد المثلية الجنسية[25]. وللجسد أجزاؤه **العمومية**: الوجه والجبهة والعينين والشارب والفم، وهي **أعضاء نبيلة لتقديم الذات**، حيث

---

(23) القانون الأمريكي يمنع «العيش من أرباح لاأخلاقية»، وهذا ما يعني أن الهبة الحرّة للجنس وحدها هي شرعية، وأن الحب الخسيس هو تدنيس بامتياز، كونه تجارة لأكثر ما يخبئه الجسد من قدسية، انظر: G. Pheterson, «The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness», *Social Text*, 37, 1993, p. 39-64.

(24) «يشكل المال جزءاً أساسياً من النمط التمثيلي للانحراف، لأن الهوام المنحرف هو بذاته غير واضح وغير قابل للتبادل، فإن القيمة النقدية بسمتها المجرّدة يشكل معادله الكوني الواضح»، انظر: P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, p. 59-60,

«بهذا الضرب من التحدي، يثبت ساد (Sade) بحق أن مقولة القيمة والسعر متأصّلة في قعر الشعور الشهواني نفسه، وأن لا شيء أكثر تضارباً مع المتعة إلا المجانية»، انظر: P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, p. 102.

(25) لا يوجد إهانة أسوأ توجه إلى رجل إلا الكلمات التي تصف الرجل بـ «baisé»، و«possédé» «مملوك» (maniuk, qawad) (قوّاد).

تتكثّف الهوية الاجتماعية ومناط الشرف، **الأنف** (nif)، التي تملي المواجهة والنظر إلى وجه الآخرين، وأجزاؤه **الخصوصية**، المخبئة أو المعيبة، التي يقضي الشرف على توريتها. ثم إنه عبر توسّط التقسيم الجنسي للاستعمالات الشرعية للجسد ينشأ الرابط (الذي أبانه التحليل النفسي) بين القضيب و**العقل** (Logos): إن الاستعمالات العامة والنشطة للجزء العلوي والذكوري للجسد ـ جابه، واجه، قابل (qabal)، نظر في الوجه والعيون، تكلم **أمام الملأ** ـ هي حكر على الرجال. أما المرأة في القبائل التي تتنحى عن الأماكن العامة، فإنه يتوجّب عليها بمعنى ما أن تتخلى عن أن تأتي استعمالاً عمومياً لنظرها (إنها تمشي بين العامّة وعيونها مغضوضة إلى قدميها) ولكلامها (فالكلمة الوحيدة التي تناسبها هي «لا أعرف»، وهي نقيضة (Antithèse) للكلام الرجولي الذي هو تأكيد حاسم وقاطع، وفي الوقت ذاته متفكّر وموزون)[26].

وعلى الرغم من أن الفعل الجنسي يظهر وكأنه القالب الأصلي الذي يولد منه كل أشكال الوحدة لمبدأين متناقضين ـ مقطع وأخدود، سماء وأرض، نار وماء، . . .إلخ. ـ فإنه مفكَّر به بالنظر إلى مبدأ أولية الذكورة. والتعارض بين الجنسين يتأصّل في سلسلة من التعارضات الخرافية ـ الطقوسية: أعلى/ أسفل، فوق/ تحت، جاف/ رطب، ساخن/ بارد (فعن الرجل الذي يشتهي يقال: «**موقده** أحمر»، و«قِدْرَه يحترق»، و«طبله يسخن». وعن النساء يقال إن

(26) بحسب المنطق الاعتيادي للحكم المسبق اللاملائم، فإن التمثل الذكوري يمكنه أن يدين القدرات أو عدم القدرات الأنثوية التي يتطلبها أو يسهم في أن ينتجها: وهكذا نلحظ أن «سوق النساء لا ينتهي» - إنهن ثرثارات، وبشكل خاص إنهن يستطعن أن يمضين سبع أيام وسبع ليال في مناقشة من دون أن يقررن - أو لتسجيل موافقتهن، فإن النساء يتوجب عليهن قول نعم مرتين.

لديهن القدرة على «إطفاء النار»، و«منح العذوبة»، و«تعطي للشرب»)، إيجابي/ سلبي، متحرك/ ثابت (يشبّه الفعل الجنسي بالرحى، بجزئها العلوي المتحرك وبجزئها السفلي الثابت، والمثبّت إلى الأرض، أو بالعلاقة بين المكنسة التي تتحرك ذهاباً وإياباً، وبين المنزل)[27]. ويتبع ذلك أن الموقع الذي يعتبر عادياً، هو منطقياً الموقع الذي يجد فيه الرجل نفسه وقد «استعاد الغلَبة». وكما يدين المهبل بالتأكيد بخاصّيته المشؤومة، والشيطانية إلى واقعة أنه مفكَّر به على أنه فارغ، لكن أيضاً على أنه **انقلاب** للقضيب إلى السلبي، فإن الوضع الحبيّ الذي تضع وفقه المرأة نفسها على الرجل، مدان علناً في عدد كبير من الحضارات[28]. أما التقليد القبائلي، على الرغم من قلّة عبقريته في الخطابات التبريرية، فإنه يستنجد بنوع من أسطورة الأصل، لشرعنة الأوضاع المنوطة بالجنسين في تقسيم العمل الجنسي، وبواسطة التقسيم الجنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج، في كل النظام الاجتماعي، وما وراء ذلك في النظام الكوني.

«عند العين لاقى الرجل الأول المرأة الأولى. كانت المرأة تغترف الماء عندما اقترب منها الرجل المتعجرف وطلب الماء ليشرب، لكنها كانت أول الواصلين وكانت عطشة هي أيضاً. غضب منها فدفعها بعيداً. قامت بخطوة ناقصة فوقعت المرأة على الأرض، عندها رأى الرجل فخذي المرأة التي كانت مختلفة عن فخذيه. بقي الرجل قابعاً في ذهوله. المرأة أكثر حيلة، علمته أشياء كثيرة. «قالت له: «استلقي أنت، سأقول لك لما تستعمل أعضائك». استلقى الرجل على الأرض، فداعبت المرأة عضوه الذكوري الذي أصبح

---

(27) انظر: T. Yacine-Titouh, Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

(28) بحسب شارل مالامود (Charles Malamoud)، فإن السنسكريتية تستعمل لوصفها كلمة (Viparita) مقلوبة، والتي هي مستعملة أيضاً لتسمية العالم بالعكس، مقلوباً رأساً على عقب.

أكبر مرتين واستلقت عليه، أحس الرجل بلذة كبيرة. تبع المرأة في كل مكان ليعيد عمل الشيء ذاته، لأنها كانت تعلم أشياء أكثر منه: إشعال النار، . . . إلخ. وذات يوم قال الرجل للمرأة: «أريد أنا أن أركبك أيضاً، وأنا أعرف فعل أشياء. تمددي وسأستلقي عليك». استلقت المرأة على الأرض وصعد عليها. شعر باللذة نفسها وقال عندئذٍ للمرأة: «على العين، أنت «تسيطرين» أما في المنزل، فأنا». في ذهن الرجل فإن الأقوال الأخيرة هي التي تحسب دائماً، ومذّاك الحين يحب الرجال دائماً ركوب النساء. وبهذا أصحبوا الأوائل، وهم من يجب عليهم أن يحكموا»[29].

إن نيّة تبرير النظام الاجتماعي (Sociodicée) تتأكد هنا من دون مواربة، فالأسطورة المؤسّسة تؤسّس في أصل الثقافة عينها المتفق على أنها نظام اجتماعي مهيمَن عليه من مبدأ الذكورة، للتعارض المكوّن (وهو تناقض معيّن في الواقع من خلال التعارض بين العين والمنزل مثلاً، وفي الحيثيات التي تستخدم لتبريره) بين الطبيعة والثقافة، وبين «جنسانية» بالطبيعة و«جنسانية» بالثقافة. يقابل الفعل اللامعياري (Anomique)، والمنجز على العين، وهو مكان أنثوي بامتياز، وبمبادَرة المرأة، وهي مُبادِرَة منحرِفة، متعلّمة طبيعياً أشياء في الحب، الفعل الخاضع **للقانون** الداجن والمدجّن، المنفّذ بطلب من الرجل، وطبقاً لنظام الأشياء، وللتراتب الجوهري للنظام الاجتماعي والنظام الكوني، وفي المنزل، مكان الطبيعة المثقّفة والهيمنة الشرعية لمبدأ الذكورة على مبدأ الأنوثة، مرموزاً إليه بغلبة العارضة (asalas alemmas) الأساسية على الركن العامودي (thigejdith)، وهي مذراة نسوية مفتوحة نحو السماء.

(29) انظر: T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

وسواء كانت تحت أو فوق، ناشطة أو خاملة، فإن تلك التناوبات المتوازية تصف الفعل الجنسي بأنه علاقة هيمنة. تَمَلّك جنسياً، أو بالفرنسية مارس الجنس (Baiser)، أو بالإنجليزية «To Fuck»، هو أن يهيمن، بمعنى أن يُخضِع لسلطته، لكنه يعني أيضاً خدع، استغلّ، أو كما نقول «مَلَك» (إلاّ أن قاوم الإغراء هو أن لا يترك نفسه تُخدع، وألاّ «يوقع بنفسه»). إن التظاهرات (الشرعية وغير الشرعية) للرجولة، تقع ضمن منطق المأثرة والإنجاز الذي يشرّف المرء. وعلى الرغم من أن الخطورة القصوى لأدنى انتهاك جنسي تُمنع من التعبير علناً، فإن التحدي غير المباشر للكمال الذكوري للرجال الآخرين الذي يحويه كل تأكيد رجولي، يتضمّن المبدأ للرؤية القتالية للجنسانية الذكورية التي تصرّح عن نفسها بطواعية أكثر، في مناطق أخرى من الفضاء المتوسطي وما وراءه.

ويُظهِر علم اجتماع سياسي للفعل الجنسي، كما هو الحال دائماً في علاقة الهيمنة، أن ممارسات وتمثّلات الجنسين ليست متناظرة بالمرّة، ليس لأن الفتيات والفتية لديهم، حتى في المجتمعات الأوروبية ـ الأمريكية اليوم، وجهات نظر مختلفة جداً عن العلاقة الحبِّية والتي يفكّر فيها الرجال في غالب الأحيان بمنطق الفَتْح (خاصة في المحادثات بين الأصدقاء الذين يفردون مكاناً واسعاً للتبجّح بخصوص الفتوحات النسوية)[30]، بل لأن الفعل الجنسي نفسه ينظر إليه الرجال على أنه شكل من الهيمنة والاستيلاء و«التملك». ومن هنا ينبع الفارق بين الانتظارات المحتملة للرجال

---

(30) انظر: B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

والنساء بخصوص الجنسانية وسوء الفهم المرتبط بالتأويلات السيئة «للإشارات» المبهمة عمداً أحياناً، أو الخادعة التي تنتج عنها. وعلى خلاف النساء المهيئات اجتماعياً لعيش الجنسانية كونها تجربة حميمية، ومحمّلة بشدّة بالعاطفة والتي لا تتضمن بالضرورة الإيلاج بل يمكن أن تشمل مروحة واسعة من النشاطات (الكلام، واللمس، والمداعبة، والعناق،... إلخ)[31]، فإن الفتية ميّالون إلى «تقسيم» الجنسانية التي يتصورونها فعلاً عدوانياً وجسدياً بشكل خاص، للفتح الموجّه نحو الإيلاج ورعشة الجماع[32]. وعلى الرغم من أن الاختلافات على هذه النقطة، كما الحال في بقية النقاط، هي بالتأكيد كبيرة جداً، بحسب الموقع الاجتماعي[33] والعمر والتجارب السابقة، فإننا نستطيع أن نستنتج من سلسلة من المقابلات المتناظرة ظاهرياً (مثل المصّ (fellatio)، اللحس (cunnilingus))، أنها تميل لأن تأخذ دلالات مختلفة جداً بالنسبة إلى الرجال (الميالين لأن يروا في ذلك أفعال الهيمنة بواسطة الإخضاع أو التلذذ المتحصّل عليها)، وبالنسبة إلى النساء أيضاً. إن الاستمتاع الذكوري هو في جزء منه استمتاع بالاستمتاع الأنثوي، وبالقدرة على الإمتاع. لذلك، فإن كاترين ماك كينون (Catharine Mac Kinnon) هي على حق

---

(31) M. Baca-Zinn, D. Eitzen, *Diversity in American families*, New York, Harper & Row, 1990, p. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers,* New York, Basic, 1983.

(32) D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, p. 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, p. 162.

(33) على الرغم من أنه - من أجل حاجات الشرح - وجدت نفسي مسوقاً إلى الحديث عن النساء أو الرجال من دون أن أشير إلى وضعهم الاجتماعي، إلا أني كنت أدرك بأنه يجب الأخذ بالحسبان، في كل حالة، وكما سأفعلها مرات عديدة في ما بعد على إثر هذا النص، التحديدات التي يُلحقها مبدأ المفاضلة الاجتماعي بمبدأ المفاضلة الجنسي (أو العكس).

بالتأكيد، عندما ترى في «التظاهر بالرعشة الجنسية» (faking orgasm) إثباتاً مثالياً لسلطة الذكورة على جعل التفاعل بين الجنسين مطابقاً لرؤية الرجال الذين ينتظرون من الرعشة الجنسية النسوية دليلاً على رجولتهم، وعلى المتعة التي يضمنها ذاك الشكل الأعلى للخضوع[34]. كما وأن غاية التحرش الجنسي ليست دائماً هي التملّك الجنسي الذي يبدو أنه يتبعها حصرياً، فقد يحصل أنه يرمي التملك بلا زيادة أو نقصان، وهو تأكيد خالص على الهيمنة في حال النقاء[35].

وإذا ما ظهرت العلاقة الجنسية علاقةً اجتماعية من الهيمنة، فذلك لأنها قد بُنِيَت من خلال مبدأ التقسيم الجوهري بين المذكّر الناشط والأنثوي الخامل. ولأن هذا المبدأ يخلق وينظّم ويعبّر ويوجّه الرغبة والرغبة الذكورية كرغبة بالتملّك والهيمنة التي صُيّرت شبقية، والرغبة النسوية كرغبة بالهيمنة الذكورية، والخضوع الذي صُيّر شبقياً، أو حتى في الحد الأدنى اعتراف مشبّق (Erotisé) بالهيمنة. وفي حال تكون فيه المبادلة ممكنة في العلاقات المثلية الجنسية، فإن الروابط بين الجنسانية والسلطة تتعرّى بطريقة واضحة بشكل خاص. وتظهر الوضعيات والأدوار المتجسّمة في العلاقات الجنسية النشطة أو السلبية تحديداً كأنها غير منفصلة عن العلاقات بين الشروط الاجتماعية التي تحدّد في آن الإمكانية والدلالة. والإيلاج عندما يمارس على رجل بخاصَّة، هو واحد من الإثباتات **لليبيدو المهيمن** (Libido dominandi) الذي ليس غائباً بالكامل عن الليبيدو الذكوري.

---

(34) C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987, p. 58.

(35) انظر: R. Christin, «La Possession», *in* P. Bourdieu *et al.*, *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 383-391.

ونحن نعلم أنه يُنظر إلى التملّك الجنسي المثلي، في عدد من المجتمعات، على أنه تعبير عن «القوّة»، وفعل هيمنة (يمارس في بعض الحالات كما هو ليؤكد التفوق «بالتأنيث»)، ولهذا السبب عند الإغريق ينذر لمن يصيبه العار لفقدان مكانة الرجل المتكامل ومكانة المواطن[36]، غير أنه بالنسبة إلى المواطن الروماني فإنه ينظر إلى الجنسية المثلية «السلبية» مع عَبْد، على أنها شيء ما «فظيع»[37]. وكذلك الأمر أيضاً بحسب جون بزويل (John Boszell)، فإن «الإيلاج والسلطة كانتا في عداد صلاحيات النخبة الذكورية الحاكمة، فالسماح بالإيلاج كان نقضاً رمزياً للسلطة والسلطان»[38]. ونفهم من وجهة النظر التي تربط الجنسانية والسلطة، أن الإذلال الأسوأ لرجل يتمثّل في التحول إلى امرأة. ونستطيع أن نستحضر هنا إفادات أولائك الذين أُنزِل بهم التعذيب المنظّم عمداً لتأنيثهم، لاسيما بواسطة الإذلال الجنسي والدعابات عن رجولتهم، وتُهم المثلية الجنسية، . . . إلخ، أو بأكثر بساطة ضرورة التصرّف كما لو أنهم نساء، ونعمل على كشف «ما يعنيه أن يكون المرء مُدرِكاً لجسده باستمرار، وأن يكون معرّضاً على الدوام للإهانة أو الهزأ، وأن يجد التعزية بالمهام المنزلية، أو في الثرثرة مع الأصدقاء»[39].

---

(36) انظر على سبيل المثال: K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, p. 130 sq.

(37) P. Veyne, «L'Homosexualité à Rome», *Communications*, 35, 1982, p. 26-32.

(38) J. Boswell, «Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe», *in* P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/ Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.

(39) انظر: J. Franco, «Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum», *in* J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

إذا كانت الفكرة التي تقول إن التعريف الاجتماعي للجسد، وبشكل خاص للأعضاء الجنسية، هو نتاج بناء اجتماعي قد أصبحت تافهة بالكامل، لأن التقليد الأنثروبولوجي بأكمله قد دافع عنها، فإن آلية قلب (Inversion) العلاقة بين الأسباب والنتائج التي أحاول تفكيكها هنا، والتي يتم بها تطبيع (Naturalisation) هذا البناء الاجتماعي، لم توصف على ما أظن بالكامل. والمفارقة في حقيقة الأمر هي أن الاختلافات الظاهرة بين الجسم الذكوري والجسم الأنثوي، والمنظور إليها، والمبنية بحسب الترسيمات العملية لرؤية المركزية الذكورية، تصبح الضامن المسلّم به تماماً للدلالات والقيم المتوافقة مع مبادئ تلك الرؤية: القضيب (أو غيابه) ليس هو الأساس لتلك الرؤية للعالم، بل إن تلك الرؤية للعالم، المنظّمة بحسب التقسيم **لأنواع علائقية**، ذكراً وأنثى، تستطيع أن تؤسّس للقضيب، مشكلاً رمزاً للرجولة ولمناط الشرف (nif) الذكوري بالضبط، كما تؤسّس الاختلاف بين الأجسام البيولوجية على أسس موضوعية للاختلاف بين الجنسين، بمعنى أنهما نوعين مبْنيَّين كونهما جوهرين اجتماعيين متراتبين. وخلافاً لما يقال من أن ضرورات إعادة الإنتاج البيولوجي هي التي تحدّد التنظيم الرمزي للتقسيم الجنسي للعمل، وتدريجياً لكل النظام الطبيعي والاجتماعي، فإن بناءً اعتباطياً للبيولوجي، وبشكل خاص للجسد المذكّر والمؤنّث ولاستعمالاته ولوظائفه، لاسيما استعمالاته ووظائفه في مجال إعادة الإنتاج البيولوجي، هو الذي يعطي أساساً ظاهرياً لرؤية المركزية الذكورية لتقسيم العمل الجنسي وللتقسيم الجنسي للعمل، ومن ثمة لكل الكون (Cosmos). إن القوّة الخاصّة لتبرير النظام الاجتماعي الذكوري إنما تأتيه من أنه يراكم ويكثّف

عمليتين: **إنه يشَرْعِن علاقة هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطبّع.**

لا يختزل عمل البناء الرمزي على عملية **صيغة مضمون** (Performative) حصرية للتسمية، توجّه وتبني **التمثلات**، بدءاً بتمثلات الجسد (وهو أمر ليس بالهيّن)، وينتهي ويكتمل بتحول عميق ومديد للأجساد (والعقول)، أي في وبواسطة عمل من بناء عملي فارضاً **تعريفاً تفاضلياً** للاستعمالات الشرعية للأجساد، لاسيما الجنسية منها، والذي ينحو إلى استبعاد كل ما يشير إلى الانتماء إلى النوع الآخر من عالم المعقول تصوره والممكن فعله ـ وبشكل خاص جميع الكمونات (Virtualités) البيولوجية المتأصّلة في «الانحرافات متعددة الأشكال»، التي يكون عليها كل طفل صغير، على حدّ قول فرويد ـ لإنتاج ذلك الحادث الاجتماعي المصطنع الذي هو رجل رجولي وامرأة أنثوية. إن **الناموس** الاعتباطي الذي يؤسّس الطبقتين في الموضوعية، لا يأخذ مظاهر قانون طبيعة (نتحدث عادة عن الجنسانية، أو حتى في هذه الأيام، عن زواج «مضاد للطبيعة»)، إلا عند نهاية **استبدان** (Somatisation) العلاقات الاجتماعية للهيمنة: والهويات المميّزة التي يؤسسها الاعتباطي الثقافي، والتي تتجسّد في هابتوسات متعددة ومتفاضلة بجلاء بحسب مبدأ التقسيم المهيمِن والقادر على إدراك العالم وفق هذا المبدأ، إنما بثمن وفي نهاية عمل جماعي عظيم من تطبيع اجتماعي مسهب ومستمر.

إن كل نوع من النوعين، وهما لم يؤتيا إلا وجوداً **علائقياً**، هو نتاج عمل بناء تشَكّلي (Diacritique) نظري وعملي في الوقت عينه، والضروري لإنتاج النوع كونه **جسداً اجتماعياً متمايزاً** عن النوع المعاكس (لكل وجهات النظر الملائمة ثقافياً)، أي مثل هابتوس رجولي، إذاً ليس أنثوياً، أو أنثوي، إذاً ليس ذكورياً. إن فعل التكوين

والبناء (Building)، بالمعنى القوي للكلمة، الذي يدير هذا البناء الاجتماعي للجسد، لا يأخذ شكل فعل تربوي علني وعاجل، إلا بشكل جزئي جداً. هذا العمل في جزء كبير منه، هو نتيجة آلية ومن دون عون لنظام فيزيائي واجتماعي منظّم بالكامل بحسب مبدأ تقسيم المركزية الذكورية (وهذا ما يفسر القوّة العظمى للنفوذ الذي يمارسه ذاك الفعل). وكما هو متأصّل في الأشياء، فإن النظام الذكوري متأصّل أيضاً في الأجساد من خلال الإيعازات المضمرة التي تتضمنها رتابة تقسيم العمل أو الطقوس الجماعية أو الخاصة(ولنفكر، على سبيل المثال، في تصرفات الاجتناب المفروضة على النساء باستبعادهن عن الأمكنة الذكورية). إن انتظامات النظام الفيزيائي والنظام الاجتماعي، تفرض وترسّخ الاستعدادات، وتستبعد النساء عن المهمّات الأكثر نبلاً (قيادة المحراث مثلاً)، وتخصّص لهن أماكن سفلية (الممر الجانبي للطريق أو الحَدَر)، وتعلّم كيفية التعاطي مع أجسادهن (أي على سبيل المثال، منحنيات، والذراعان مطويتان إلى الصدر أمام الرجال المحترمين)، وتخصّصهن لمهمات مضنية ووضيعة وحقيرة (نقل سماد الأنعام، وهن اللواتي يلتقطن الزيتون مع الأطفال أثناء القطاف، في ما الرجال يستعملون مضرب القطاف). وبشكل أعمّ ينتفع النظام الفيزيائي والنظام الاجتماعي، على جهة كونهما فرضيات (Présupposés) جوهرية، من الاختلافات البيولوجية التي تبدو كذلك في كونها الأساس للاختلافات الاجتماعية.

وضمن السلسلة الطويلة من التنبيهات الصامتة للالتزام بالنظام، تحتل طقوس التأسيس مكاناً على حدة، بسبب سمتها الاحتفالية والخارقة. وتهدف تلك الطقوس، باسم كل الجماعة المعبّأة وبحضورها إلى إقامة فصل مقدّس، ليس فقط بين أولئك الذين **سبق أن** تلقوا **العلامة المميزة، وبين** أولئك الذين **لم** يتلقوها بعد، لأنهم

صغار في السن، كما يوحي بذلك مفهوم طقس العبور، بل أيضاً، بين من هم اجتماعياً أهل لتلقّيها بخاصة، وبين اللاتي **استبعِدْن إلى الأبد** أي النساء[40]، أو تهدف، كما في حال الختان، كونه طقساً تأسيسياً للذكورة بامتياز، بين أولئك الذين يُكرّس الختان رجولتهم ويُعدّهم رمزياً في الوقت ذاته لممارستها، ومن لَسْنَ في حال تسمح لهن بالخضوع للمسارّة (Initiation) واللاتي لا يستطعن إلا أن يكتشفن حرمانهن لما يشكِّل المناسبة والدعامة لطقس إقرار الرجولة.

وهكذا، فإن ما يبشّر به الخطاب الأسطوري في النهاية بشكل شديد السذاجة، هو أن طقوس التنصيب (Institution) تحقّقُه على نحو ماكر، وبالتأكيد أكثر فعالية رمزياً. وتتأصل تلك الطقوس في سلسلة عمليات **المفاضلة** (Différenciation) الهادفة لدى كل عون، رجلاً كان أو امرأة، إلى تشديد العلامات الخارجية الأكثر قرباً في تطابقها مع التعريف الاجتماعي **لتميّزه** الجنسي، أو على تشجيع الممارسات المناسبة لجنسه في الوقت الذي تمنع أو تثبط فيه التصرفات غير اللائقة، لاسيما في العلاقة مع الجنس الآخر. وتلك

---

(40) إلى جانب المساهمة التي تحملها طقوس التأسيس لمؤسسة الرجولة في الأجساد الذكورية، يجب إضافة كل الألعاب الطفلية، وبشكل خاص تلك التي عندها تضمينا جنسيا بداهياً تقريباً (مثل ذلك الذي يتطلب التبول أكثر أو لأبعد مسافة ممكنة، أو الألعاب المثلية الجنسية للرعاة الصغار)، والذي في لا مغزاه الظاهري هو محمّل بإفراط بتضمينات إيتيقية، متأصّلة غالباً في اللغة (مثلاً (picheprim) وجبة - بول، تعني بلغة أهل بيارن (Béarn) بخيل، قليل الكرم). حول الأسباب التي دعتني لاستبدال مقولة **طقس التأسيس** (كلمة يجب فهمها بمعنى ما هو متأسّس - مؤسسة الزواج - وفي الوقت ذاته بمعنى فعل التعيين- تعيين الوارث)، مكان مقولة طقس العبور الذي من دون شك دان بنجاحه الفوري إلى أمر أنها ليست سوى الما قبل مقولة الحس المشترك متحولة إلى مفهوم له ملمح عالِم، انظر: P. Bourdieu, «Les Rites d'institution», *in Langage et Pouvoir symbolique,* Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 175-186.

هي مثلاً حال ما يسمى طقوس «الانفصال» التي تحتفظ بوظيفة تحرير الصبي من العلاقة مع أمه، وتأمين تذكيره (Masculinisation) التدريجي من خلال حثّه وتحضيره لمواجهة العالم الخارجي. ويكشف التقصي الأنثروبولوجي في الواقع، أن العمل النفسي بحسب بعض تقاليد التحليلي ـ النفسي[41] الذي على الصبية أن يتمّموه بغية انتزاعهم عن شبه ـ التوحد الأصيل مع الأم وتأكيد هويتهم الجنسية الخاصّة بهم، إنما يصحبه عمداً وعلناً، وحتى أنه ينظّم من قبل المجموعة التي تشجّع في كل السلسلة من طقوس التنصيب، الموجَّهة نحو الترجيل (Virilisation)، وبشكل أعمّ، ضمن كل الممارسات المتغايرة والمغايرة للوجود العادي (رياضات، ألعاب رجولية، صيد... إلخ)، على القطيعة مع العالم الأمومي، حيث الفتيات منها معفّيات (ولتعاستهن مثل «أبناء الأرملة»)، الأمر الذي يسمح لهن بالعيش في ضرب من الاستمرارية مع أمهاتهن[42].

إن «النيّة» الموضوعية بنفي الحصّة الأنثوية من المذكر (وهي الحصّة نفسها التي طلبت ميلاني كلاين (Melanie Klein) من التحليل النفسي استعادتها، بعملية معاكسة لتلك التي يحققها الطقوسي)، بإلغاء الروابط والارتباطات بالأم والأرض والرطوبة والليل والطبيعة، والتي تظهر على سبيل المثال في الطقوس المتمَّمَة في الفترة التي

---

(41) انظر تحديداً: N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California, Press, 1978.

(42) بالتعارض مع أولائك الذين نسميهم أحياناً عند القبائليين «أبناء الرجال»، حيث تقع مهمة تربيتهم على مجموعة رجال، فإن «أبناء الأرملة» يشك بهم على أنهم يتوارون عن العمل في كل الأوقات، والذي هو ضروري لكي يجنّب الفتيان من أن لا يصبحوا نساء، ويتركوا العمل المؤنث لأمهاتهم.

يقال لها الانفصال بالناير (el ennayer âazla gennayer)، مثل حلق شعر رأس الصبية للمرة الأولى، وفي كل الاحتفالات التي تسجّل عبور **عتبة** العالم الذكوري التي تلقى تتويجها في الختان. ولا ننتهي من تعداد الأفعال التي تهدف إلى فصل الصبي عن أمه، من خلال استعمال أشياء مصنوعة بالنار، ومخصصة لترمز إلى **القطيعة** (والجنسانية الرجولية) كالسكين والخنجر والمِقْطَع،... إلخ. هكذا بعد الولادة، يوضع الطفل على اليمين (جانب ذكوري) من أمه المستلقية بدورها على الجانب الأيمن، وتوضع بينهما أغراض ذكورية بامتياز، كمشط للندف وسكين كبير ومقطع وواحدة من حجارة المنزل. كذلك هي أهمية قصّ الشعر للمرة الأولى مرتبطة بأمر أن الشعر، وهو أنثوي، هو أحد الروابط الرمزية التي تربط الطفل بالعالم الأمومي. وإلى الأب ترجع مهمة القيام بتلك القَصّة الافتتاحية بالموسى، وهي آلة ذكورية، في يوم «الانفصال بالناير»، وقبل الدخول الأول بقليل إلى السوق، أي في عمر يقع بين السادسة والعاشرة. ويستمر عمل الترجيل أو إزالة التأنيث (Déféminisation) بمناسبة ذلك التقديم في عالم الرجال ومناط الشرف والصراعات الرمزية الذي يتمثل في أول دخول إلى السوق. والطفل الذي يتحلّق بالجديد ويُغطى بحزام من حرير، يتلقى خنجراً وقفلاً ومرآة، بينما تضع أمه بيضة في طاقية البرنس. وعلى مدخل السوق يكسر الطفل البيضة ويفتح القفل، وهي أفعال رجولية لفض البكارة، وينظر إلى نفسه في المرآة التي مثل العتبة هي محرّك انقلاب. ويرشده الأب في السوق، وهو عالم ذكوري حصرياً، معرّفاً إياه بالرجال الآخرين. وعند العودة يشتريان رأس عجل، وهو رمز قضيبي ـ بسبب قرونه ـ والمرتبط بالشرف (nif).

إن العمل النفسي ـ الجسدي نفسه مطبّقاً على الصبية بهدف

ترجيلهم من خلال تجريدهم من كل ما يمكن أن يبقى فيهم من أنثوي ـ كما الحال عند «أبناء الأرملة» ـ يأخذ مطبّقاً على الفتيات شكلاً جذرياً أكثر، فالمرأة شُكّلت كياناً سلبياً، وعُرِّفت فقط بالشائبة، وفضائلها لا يمكن أن تتأكد إلا في نفي مزدوج كرذيلة منكرة أو مُذلَّلَة، أو كضرر قليل. ويميل عمل التطبيع الاجتماعي كله بالنتيجة إلى فرض حدود عليها، وتتعلق كل تلك الحدود بالجسد المعرّف إذاً على أنه مقدّس وحرام، والذي يجب تأصيله في الاستعدادات الجسدية. وهكذا كانت المرأة القبائليّة الشابة تستدخل المبادئ الجوهرية لفن العيش أنثوياً، وللهيئة الحسنة، جسدياً وأخلاقياً، غير منفصلين، وأن تعلّم اللبْس واختيار مختلف الألبسة المناسبة لمختلف حالاتها المتعاقبة: طفلة صغيرة، وعذراء بالغة، وزوجة وربة عائلة، وأن تكسب شيئاً فشيئاً، بالمحاكاة اللاواعية بقدر الطاعة العلنية، على الطريقة الأفضل لربط حزامها أو شعرها وتحريك أو تثبيت هذا الجزء أو ذاك من جسدها في السير أو عرض الوجه أو تصويب النظر.

إن هذا التعلم هو أكثر فعالية، لاسيما وأنه يبقى بالأساس ضمنياً، فالأخلاق النسوية تُفرَض بشكل خاص من خلال انضباط كل اللحظات التي تخص كل أجزاء الجسد، والتي تُستذكر وتُمارس بلا انقطاع عبر إلزام الثياب أو فروة الشعر. والمبادئ المتناقضة للهوية الذكورية والهوية الأنثوية تتأصل إذاً على شكل حالات دائمة من الإمساك بالجسد والتمالك، اللذين هما مثل التحقيق، أو بتعبير أفضل، التطبيع للأصول الأخلاقية. وكما أن أخلاق الشرف الذكوري، يمكن أن تلخّص بكلمة واحدة، معادة مئة مرة من المخبرين، قابل (qabel)، واجه، نظر إلى الوجه، وفي الوضعية المستقيمة (تلك التي عندنا في تأهّب العسكرية)، وهي شهادة

الاستقامة التي تعنيها تلك الكلمة[43]، كذلك يُظهر الخضوع الأنثوي ترجمة طبيعية في واقعة الانحدار، والتذلل والطأطأة والامتثال (مقابل استعاد التفوق)، كما في الوضعيات المقوّسة المرنة والوداعة الملازمة لذلك، والتي يفترض أنها مناسبة للمرأة. وتسعى التربية الأساسية إلى تلقين أساليب إمساك الجسد في مجمله، أو هذه أو تلك من أجزاءه: اليد اليمنى ذكورية، أو اليد اليسرى أنثوية، وأساليب السير وحمل الرأس، أو النظر في العيون مواجهة، أو على العكس النظر إلى القدمين. . .إلخ، وهي كلها أساليب حبلى بأصول أخلاقية وسياسة، ورؤية كونية.(إن أصولنا الأخلاقية كلها ـ من دون الحديث عن جماليتنا ـ ترجع إلى نسق النعوت الأصلية، مرتفع/ منخفض، مستقيم/ ملتوي، صلب/ مرن، مفتوح/ مغلق . . . إلخ، التي تعني في قسم كبير منها كذلك أوضاعاً أو استعدادات للجسد، أو لذاك الجزء من أجزاءه، على غرار «الجبين العالي» و«الرأس المطأطأ»). إن المظهر الخاضع والمفروض على النساء القبائليات هو الحد الفاصل للمظهر المفروض على النساء، وفي أيامنا هذه أيضاً، في الولايات المتحدة كما في أوروبا، والذي يقوم على بضعة ضرورات ملزمة، كما بيّنَها عدد من المراقبين: ابتسامة، خفض النظر، تقبل المقاطعات. . . إلخ. وتبيّن نانسي هنلي (Nancy M. Henley) كيف نعلّم النساء على ملء الفضاء، وعلى السير، وتبنّي وضعيات ملائمة للجسد. وسعت كذلك فريغا هوغ (Frigga Haug) (بواسطة منهج يسمى عمل الذاكرة (Memory Work) الذي يهدف إلى تذكر قصص الطفولة التي تناقش وتؤول جماعياً) إلى إعادة إحياء المشاعر المرتبطة بمختلف أجزاء الجسد: للظهر الذي يجب إبقاءه مستقيماً، وللبطون

---

(43) كلمة (qabel) هي نفسها مرتبطة بالتوجهات الأكثر جوهرية للفضاء ولكل الرؤية عن العالم، انظر: P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*. p. 151.

التي يجب إضمارها، وللساقين اللتين يجب ألاّ تنفرجا. . . إلخ، وغيرها الكثير من الوضعيات التي هي محمّلة بدلالة أخلاقية(فجعل الساقين منفرجتين هو أمر مبتذل، حمل بطن كبير يشهد على نقص في الإرادة. . . إلخ)[44]. وتجري الأمور كما لو أن الأنوثة تقاس بفنّ «أن تجعل من نفسها صغيرة» (المؤنث عند البربر يتميز بصيغة التصغير)، وتبقي النساء محبوسات في نوع من **سورٍ غير مرئي** (النقاب منه ليس إلا تظاهرة مرئية)، من خلال تحديد المنطقة المتروكة لحركات وتحركات أجسادهن (فيما الرجال يأخذون مكاناً أوسع بأجسامهم، خاصة في الأماكن العامة). إن هذا النوع من **الحبس** الرمزي إنما تضمنه ثيابهن عملياً (وقد كان أيضاً أكثر وضوحاً في عصور أكثر قدماً)، والتي لها مفعول مواراة الجسد بقدر ما له مفعول التذكير المستمر بالنظام (تقوم التنورة بوظيفة مماثلة تماماً لجبّة الرهبان)، من دون الحاجة إلى وصف أو منع أي شيء بجلاء «لم تقل لي أمي قط أنه يجب ترك الساقين منفرجتين». هذا الحبْس الرمزي، إما أنه يجبر الحركات بطرق عديدة كالكعب العالي أو الحقيبة التي تثقل اليدين باستمرار، وخصوصاً التنورة التي تمنع أو تثبط كل أنواع النشاطات (السباق، طرق عديدة للجلوس. . . إلخ)، وإما أنه لا يسمح بها إلا مقابل احتياطات دائمة، كما هو الحال عند النساء الشابات اللواتي تجذبن بلا توقف تنوراتهن القصيرات،

---

(44) F. Haug et *al.*, *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Londres, Verso, 1987.

على الرغم من أن المؤلفين لا يبدو أنهم يعون أن هذا التمرس على خضوع الجسد الذي يجد تواطؤ النساء، على الرغم من الإكراه الذي يفرضه عليهن، متأصّل بقوة اجتماعياً، وأن استدماج الأنوثة غير مفصول عن **استدماج التميز**، أو إذا فضلنا غير مفصول عن احتقار البذاءة المرتبطة بكشف واسع جداً للرقبة والكتفين، وأنصاف التنانير القصيرة جداً والتبرج الفاقع (لكن في أكثر الأحيان تُدرك على أنها «أنثوية» جداً. . .).

وتجهدن لتغطية ثوب مقوّر وفضفاض بأذرعهن، أو تجبرن على عمل حركات بهلوانية حقيقية لالتقاط شيء ما، وترك سيقانهن مشدودة إلى بعض[45]. هذه الوسائل لاستقامة الجسد، المرتبطة بعمق شديد **بالمظهر** الأخلاقي والتحفظ اللذين يناسبان النساء، وتستمر في فرض نفسها عليهن، كما لو أنها رغماً عنهن، حتى عندما تتوقف في أن تكون مفروضة بالثياب(كالسّير بخطوات صغيرة وسريعة عند بعض النساء الشابات بالبنطال والكعب المسطح). أما الوضعات والوضعيّات المسترخية، مثل واقعة التأرجح على المقعد، أو وضع الرجلين على المكتب والتي يسمح بها الرجال ـ ذوو المكانة العالية ـ لأنفسهم أحياناً، إفادةً عن السلطة التي يتمتعون بها، أو تعبيراً عن الثقة، وهما سيّان، إنما بحصر المعنى، هي أمور غير معقولة بالنسبة إلى المرأة[46]. وإلى أولئك الذين يعترضون بالقول إن عدداً من النساء قد قطع في أيامنا هذه مع المعايير والأشكال التقليدية للتحفظ اللذين يمكن رؤيتهما في المكان الذي صنعته النساء للاستعراء المراقب للجسد مؤشراً «للتحرر»، تكفي الإشارة إلى أن هذا الاستعمال للجسد الخاص يبقى تابعاً بوضوح كبير لوجهة النظر الذكورية(كما نرى ذلك جيداً في الاستعمال الذي تقوم به الدعاية عن المرأة، في

---

(45) انظر: N. M. Henley, *op. cit.*, p. 38, 89 - 91,

أيضاً ص 142 - 144، إن إعادة إنتاج الرسوم المتحركة (Cartoon) بعنوان «تمارين للرجال» الذي يبيّن «عبثية الوضعيات» التي تناسب النساء.

(46) كل ما يبقى في حال ضمنية في التمرس الاعتيادي للأنوثة هو محمول للتفسير في «مدارس المضيفات» ودروسهن في كيفية الظهور أو معرفة العيش، إذ إنه كما لاحظتها إيفت ديلسو (Yvette Delsaut) تتعلم أن تسير وأن تقف (اليدين خلف الظهر، القدمان متوازيتان)، وأن تبتسم، وأن تظهر نفسها وأن تصعد أو تنزل سلماً (من دون أن تنظر إلى قدميها)، وأن تتصرف على الطاولة (المضيفة، عليها أن تعمل، وكان كل شيء يجري جيداً، لكن يجب أن لا نراه).

أيامنا هذه أيضاً، في فرنسا بعد نصف قرن من الحركة النسوية). والجسد الأنثوي المعروض والمرفوض في آن واحد، يظهر الجهوزية الرمزية التي تناسب المرأة، كما بيّنت ذلك عدداً من الأعمال النسوية، وهي مزيج من سلطة الافتتان والإغراء، يعرفها الجميع ويعترفون بها، رجالاً أو نساء، وكفيلة بجلب الشرف للرجال الذين تتبع لهم، أو المرتبطة بهم، وبواجب رفض انتقائي يضيف إلى أثر «الاستهلاك التفاخري» ثمن الحصرية.

إن التقسيمات المكوّنة للنظام الاجتماعي، وبأكثر دقة العلاقات الاجتماعية للهيمنة والاستغلال التي أقيمت بين الأنواع، إنما تندرج شيئاً فشيئاً في طبقتين مختلفتين من الهابتوس، في شكل **تخلّق** (Hexis) جسدي متناقض ومتكامل، وفي شكل مبادئ رؤية وتقسيم تؤدي إلى تصنيف كل أشياء العالم وكل الممارسات بحسب تمييزات تختزل في التعارض بين المذكّر والمؤنّث. ويرجع إلى الرجال، لكونهم يقعون من جانب الخارج والرسمي والعمومي والقانون والجاف والأعلى والمتقطع، إنجاز كل الأعمال المختصرة والخطيرة والمذهلة التي تسجل قطيعات (Ruptures) في مجرى الأحداث العادية، كذبح ثور والحراث والحصاد، من دون الحديث عن القتل أو الحرب. وعلى العكس من ذلك، ولأن النساء ـ لكونهن يقعن من جانب الداخل والرطب والأسفل والمنحني والمتصل ـ يُعهد إليهن بكل الأعمال المنزلية، أي الخاصّة والمخبئة، لا بل اللامرئية أو المخجلة، كرعاية الأطفال والحيوانات، وكذلك كل الأعمال الخارجية التي أعطاها لهن العقل الأسطوري، أي الأعمال (مثل العزق والبستنة) التي لها صلة بالماء والعشب والأخضر والحليب والحطب، وبشكل خاص الأعمال الأكثر قذارة والأكثر رتابة والأكثر وضاعة. وبما أن كل الناس ينتهون في الأماكن المخصّصة لهم

كالفضاء القروي والمنزل واللغة والمعدات، وتنطوي على نفسها الدعوات للتذكير بالنظام الصامت، فإن النساء لا يستطعن إلا أن **تصبحن ما هن عليه** بحسب العقل الأسطوري، فتؤكّدن بذلك وفي أعينهن بالذات أنهن منذورات طبيعياً للأسفل والملتوي والصغير والحقير والتافه. . . إلخ. إن النساء محكومات في كل لحظة بتقديم المظاهر لأساس طبيعي للهوية المنتَقَصة التي خصّصت لهن اجتماعياً، فعليهن تقع المهمة الطويلة والقاسية والدقيقة في التقاط حبوب الزيتون، رأساً من الأرض أو كسور الأغصان التي أسقطها الرجال المسلحين بالمضرب أو الساطور: إنهن مندوبات للاهتمامات التافهة للإدارة اليومية للاقتصاد المنزلي، اللاتي ارتضَين، كما يظهر، تفاهات الحساب والاستحقاق والفائدة التي توجب على الرجل ذي الشرف أن يتجاهلها والتي يظهر أنهن ارتضين بها. (مازالت لديَّ ذكرى في طفولتي عن الرجال جيراناً وأصدقاء الذين قتلوا الخنزير صباحاً، وهم يقومون باستعراض العنف التفاخري الدائم ـ صرخات الحيوان الذي يهرب السكاكين الكبيرة، الدم المهدور، . . . إلخ ـ ويبقون طيلة بعد الظهر، وأحياناً إلى اليوم التالي، وهم يخلطون بهدوء أوراق اللعب، بالكاد لا يقاطعهم شيء إلا رفع قدر ثقيل جداً، فيما النساء في المنزل منهمكات في كل الجهات لتحضير الفصيد والمقانق والسجق والقدّ). ولا يستطيع الرجال (والنساء أنفسهن) إلا أن يجهلوا أن هذا المنطق لعلاقة الهيمنة الذي يتوصل إلى فرض وطبع، وبالطريقة نفسها كذلك الفضائل التي تأمر بها الأخلاق، كل الخصائص السلبية على النساء التي تعزوها الرؤية المهيمنة إلى **طبيعتهن**، كالحيلة أو، حتى نأخذ سمة أكثر إيجابية كالحدس.

إن ما نسميه «الحدس الأنثوي» بوصفه شكلاً خاصاً من الوضوح الفريد للمهيمَن عليهم، هو في عالمنا نفسه غير منفصل عن الخضوع

الموضوعي والذاتي الذي يشجّع أو يُجبر على الانتباه والانتباهات، وعلى المراقبة والتيقّظ الضروريين من أجل استباق الرغبات أو استشعار المضايقات. وقد أبرزت الكثير من الأبحاث نفاد البصيرة المميز الذي للمهيمَن عليهم، وخصوصاً النساء منهم (وبشكل خاص نفاد بصيرة النساء المهيمن عليهن، ضعفين أو ثلاث أضعاف، كالنساء الخادمات السود التي تعرضت إليها جوديث رولينس (Judith Rollins) في **بين النساء** (*Between Women*): هن أكثر حساسية للمؤشرات غير الشفهية (النبرة مثلاً) من الرجال، والنساء يعرفن على نحو أفضل رصد انفعال غير شفهي، وفك رموز المضمور[47]. وبحسب تحقيق قام به باحثان هولنديان، فإن النساء قادرات على الحديث عن أزواجهن بكثير من التفاصيل، فيما الرجال لا يستطيعون وصف زوجاتهم إلا من خلال أفكار منمّطة عامة للغاية صالحة «للنساء عامة»[48]. ويلمح الباحثان إلى أن المثليين الجنسيين الذين كانوا قد تربوا بالضرورة على أنهم جنسيين غيريين استدخلوا وجهة النظر المهيْمِنة، ويستطيعون تبني وجهة النظر بخصوص أنفسهم (وهذا ما يدفع بهم إلى ضرب من التنافر المعرفي والتقييمي (Evaluative) وحريّ بالمساهمة في جلاء بصيرتهم الخاصة)، وإلى أنهم يفهمون وجهة نظر المهيمِنين على نحو أفضل مما يفهم هؤلاء وجهة نظرهم.

وبما أن النساء منذورات رمزياً للخنوع والكتمان، فإنهن لا يستطعن ممارسة بعض سلطة إلا بردّ قوّة القوي المخصّة به ضده،

(47) انظر: W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication*, New York, Random House, 1967, p. 47-48.

(48) انظر: A. Van Stolk et C. Wouters, «Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), 1987, p. 477-488.

أو قبول الانحناء، وفي كل الأحوال، أن يمتنعن عن سلطة لا يستطعن ممارستها إلا بتفويض (بموجبات خفيّة)، لكن بحسب القانون المعلن من قبل لوسيان بيانكو (Lucien Bianco) بخصوص مقاومات الفلاّحات في الصين، فإن «أسلحة الضعيف هي دائماً أسلحة ضعيفة»[49]. إن الاستراتيجيات الرمزية نفسها التي تستخدمها النساء ضد الرجال، كمثل استراتيجيات السحر، تبقى استراتيجيات مهيمَن عليها، لأن جهاز الرموز والمحركات الأسطورية الذي يضعنه حيز التنفيذ، أو النهايات اللاتي يصبون إليها (كالحب أو الوهن الجنسي للرجل المحبوب أو المكروه) تجد مبدأها في رؤية المركزية الذكورية التي باسمها هن مهيمَن عليهن. وبما أن تلك الاستراتيجيات غير كافية لتثوير علاقة الهيمنة، فإن لها أثراً على الأقل أن تمنح تأكيدات للتمثّل المهيمِن للنساء ككائنات شريرة، هويتها السلبية كلها تتشكّل أساساً من ممنوعات حسُن صنعها لإنتاج مناسبات انتهاك جديدة. إنها حال كل أشكال العنف الناعم تحديداً الذي بالكاد يرى أحياناً، والذي تعارض به النساء العنف الجسدي أو الرمزي الممارس عليهن من قبل الرجال، بدءاً بالسحر والحيلة والكذب، أو السلبية (في الفعل الجنسي تحديداً) وصولاً إلى الحب الاستئثاري للمغرمين، حب الأم أو الزوجة الأمومية التي تجرِّم (Victimiser) وتذنّب، بأن تحيل نفسها إلى ضحية، وأن تهب تفانيها اللامتناهي وتألمها الصامت، هبة من دون هبة مقابلة ممكنة، أو دَيْناً لا يغتفر. كذلك النساء، مهما فعلن، هن محكومات أيضاً بحمل الدليل على مكرهن، وبالمقابل تبرير الممنوعات والحكم المسبق الذي يخصّص لهن جوهراً شريراً، وفق المنطق التراجيدي

---

(49) L. Bianco, «Résistance paysanne», *Actual Marx*, 22, 2e semestre 1997, p. 138-152.

تحديداً الذي يرى أن الواقع الاجتماعي الذي تنتجه الهيمنة، إنما يأتي غالباً ليؤكد التمثلات التي تنتسب إليها كي تمارَس وتبرر نفسها.

على هذا النحو هي رؤية المركزية الذكورية تشرعنها باستمرار الممارساتُ نفسها التي تحدّدها. وبما أن استعدادات النساء هي نتاج استدماج **الحكم المسبق السلبي** ضد المؤنث، المؤسّس في نظام الأشياء، فإن النساء لا يستطعن سوى تأكيد هذا الحكم المسبق باستمرار. هذا المنطق إنما هو منطق **اللعنة**، بالمعنى القوي **للنبوءة ذاتية التحقق** (Self-Fulfilling Prophecy) المتشائمة، التي تستدعي فحصها الخاص وتعمل على جلب ما تشخّصه. ويعمل ذاك المنطق يومياً في عدد من المبادلات بين الجنسين. إن الاستعدادات ذاتها التي تصبو بالرجال إلى التخلي للنساء عن المهمات الدونية والمساعي الخسيسة والتافهة (كطلب الأسعار والتحقق من الفواتير والتماس تخفيض الثمن كما يحصل في عوالمنا)، أي باختصار إلى التخلص من كل السلوكيات التي لا تتلاءم كثيراً مع الفكرة التي يكونونها عن كرامتهم، هي التي تحملهم أيضاً على لوم النساء على «ضيق ذهنهن»، أو «وضاعتهن المبتذلة» إن لم نقل توبيخهن، إذا ما فشلن في أعمالهن التي تركت لهن مهمة تنفيذها، وذلك من دون التوافق بتحميل رصيدهن نجاحاً محتملاً[50].

---

(50) المقابلات والملاحظات التي حققناها في إطار أبحاثنا عن اقتصاد إنتاج المتاع العقاري، أعطتنا فرصاً كثيرة للتأكد من أن ذلك المنطق مازال سارياً اليوم أيضاً وقريباً جداً منا (انظر: P. Bourdieu, «Un Contrat sous contrainte», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, mars 1990, p. 34-51.

وإذا لم يعد بمقدور الرجال بعد تصنّع الاحتقار المتعالي نفسه دائماً تجاه الاهتمامات الخسيسة للاقتصاد (باستثناء الفضاءات الثقافية على الأرجح)، فإنه ليس نادراً أن يؤكدوا وضعيتهم العلوية، خاصة عندما يشغلون مراكز سلطة، من خلال تسجيل لامبالاتهم تجاه المسائل الثانوية لإدارة المصالح المتروكة للنساء غالباً.

تجد الهيمنة الذكورية إذاً كل الظروف مجتمعة لملء ممارستها. والحضور المعترف به كونياً للرجال، يتأكد في موضوعية البنى الاجتماعية ونشاطات الإنتاج وإعادة الإنتاج، والقائمة على تقسيم جنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي، ويمنح للرجل النصيب الأوفر، وكذلك في الترسيمات الملازمة لكل الهابتوسات. ولكون الترسيمات شُكِّلت بشروط مماثلة، ومن ثمَّة معطاة موضوعياً، فإنها تشتغل باعتبارها قوالب لإحساسات وأفكار وأفعال كل أفراد المجتمع، وعلى أنها إعلائية (Transcendantale) تاريخية. وبما أنها متبادلة كونياً، فإنها تفرض نفسها على كل عون على أنها إعلائية. وبالنتيجة، فإن التمثل الذكوري المتمركز لإعادة الإنتاج البيولوجي ولإعادة الإنتاج الاجتماعي نفسه، يجد نفسه محمّلاً بموضوعية الحس المشترك، المتفق عليه على أنه تسوية عملية ومعتقدية (Doxique) على معنى الممارسات. وحتى النساء أنفسهن تطبّقن على كل واقع، وبشكل خاص على علاقات السلطة اللواتي يجدن أنفسهن أسيرات لها، ترسيمات ذهنية هي نتاج استدماج علاقات السلطة تلك، وتعبّر عن نفسها في التعارضات المؤسِّسَة للنظام الرمزي. ويستتبع ذلك أن أفعال المعرفة التي للنساء هي بالمناسبة نفسها أفعال اعتراف عملية وانتساب معتقدي واعتقاد ليس عليه أن يفكر بنفسه، ولا أن يؤكد نفسه باعتباره كذلك، وهو الذي «يصنع»، على هذا النحو، العنف الرمزي الذي تتعرض له[51].

(51) إن المؤشرات الشفهية أو غير الشفهية التي تعني الوضعية المهيمِنة رمزياً (المتعلقة بالرجل والنبيل والزعيم... إلخ). لا يمكن أن تفهم (تقريباً مثل شرائط الرتب العسكرية التي يجب تعلم قراءتها) إلا من قبل أناس تعلموا «فك الرموز».

وعلى الرغم من أني لا أحمل أي وهم عن قدرتي على تبديد كل أشكال سوء الفهم مقدّماً، إلا أني أحذّر فقط من المغالطات الأكثر ابتذالاً، التي ترتكب مثلما هو شائع بخصوص العنف الرمزي، والتي لديها جميعها مبدأ تأويل مختصر لصفة «رمزي» مستخدماً هنا بشكل دقيق للغاية، على ما اعتقد، والذي سبق أن عرضت أسسه النظرية في مقالة أصبحت قديمة الآن[52]. ولو أخذت مفردة «رمزي»، في أحد معانيها الأكثر شيوعاً، فإنه يفترض أحياناً أن التشديد على العنف الرمزي هو تقليل من دور العنف الجسدي، وإنساء (Faire oublier) أن ثمة نساء معنّفات ومغتصبات ومستغلات، أو توَخّي تبرئة الرجال من هذا الشكل من العنف، وهذا أسوأ بكثير وهو ليس الحال على الإطلاق أبداً. ولو فهمنا مفردة «رمزي» بالتعارض مع الواقع والعيني، فإننا نفترض أن العنف الرمزي يمكن أن يصبح عنفاً «روحياً» خالصاً ومن دون آثار واقعية في نهاية الأمر. هذا التمييز الساذج والمخصّ بمادية بدائية (Primaire)، إنما هو ما تسعى إلى تدميره النظرية المادية لاقتصاد المتاع الرمزي التي أعمل على بنائها منذ سنوات عديدة، وإيجاد موقع لموضوعية التجربة الذاتية لعلاقات الهيمنة في النظرية. وهناك سوء فهم آخر يقضي بأن الإحالة إلى الإثنولوجيا التي حاولت هاهنا أن أبيّن وظائفها الكشفية (Heuristique)، هي إحالة يشتبه في أنها ترميم، تحت ظواهر علمية أسطورة «المؤنث الأبدي» (أو المذكّر الأبدي)، أو تأبيد بنية الهيمنة الذكورية من خلال وصفها بأنها ثابتة وأبدية وهذا أخطر بكثير. في حين، وعلى عكس الجزم بأن بنى الهيمنة هي بنى لاتاريخية، فإني

(52) انظر: P. Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, mai - juin 1977, p. 405-411.

سأحاول أن أقيم الحجّة على أن تلك البنى **هي نتاج عمل لا يتوقف (إذاً تاريخي) لإعادة الإنتاج** التي يساهم فيها أعوان فرادى (منهم الرجال، مع أسلحة مثل العنف الجسدي، أو العنف الرمزي)، ومؤسّسات وعائلات وكنيسة ومدرسة ودولة.

ويُطبّق المهيمَن عليهم على علاقات الهيمنة مقولات مبنيّة من وجهة نظر المهيمنين، فتجعلها، تبعاً لذلك، تبدو وكأنها طبيعية. وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى نوع من التبخيس الذاتي (Auto-dépréciation)، لا بل التحقير الذاتي (Auto-dénigrement) المُمَنْهَج، ويظهر جلياً، كما رأينا، في التمثّل الذي تصطنعه نساء القبائل لأنفسهن عن جنسهن كشيء منقوص وبشع، لا بل مثير للاشمئزاز (أو في عوالمنا، في الرؤية التي لعدد من النساء عن أجسادهن على أنه غير متوافق مع أصول جمالية مفروضة من الدُرْجَة)، وبشكل أعم في انتسابهم إلى صورة محقّرة (Dévalorisante) للمرأة[53]. والعنف الرمزي يتمأسس بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمَن عليه إلا منحه للمهيمِن (إذاً للهيمنة)، وذلك عندما لا يحظى المهيمَن عليه ـ لأجل التفكير بذلك، أو التفكير بنفسه، أو خيراً من ذلك التفكير بعلاقته مع المهيمِن ـ إلا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما، والتي ليست سوى الشكل المستدمج لعلاقة الهيمنة التي تُظهِر هذه العلاقة على أنها طبيعية أو بتعبير آخر، عندما تكون الترسيمات التي يستخدمها (المهيمَن عليه) ليُدرِك نفسه ويقيّمها، أو ليفهم ويقيّم المهيمنين (مرتفع/ منخفض، مذكر/ مؤنث، أبيض/ أسود... إلخ)، هي النتاج لاستدماج التنضيدات (Classements)، طبّعت كذلك، والتي كينونته الاجتماعية هي الناتج.

(53) خلال المقابلات التي أجريت في فرنسا العام 1996، فإنه لأمر متواتر جداً أن تعبر النساء عن الصعوبة لديهن لقبول أجسادهن.

ولكوني عاجزاً عن أن أعرض برهافة كافية (يتطلب الأمر فرجينيا وولف Verginia Woolf)، أمثلة عديدة كفاية، ومتفرقة كفاية، وكثيرة الإفصاح عن وضعيات واقعية، أين يمارس ذلك العنف الناعم وغير المرئي غالباً، فإني أكتفي بملاحظات تفرض نفسها بموضوعانيتها (Objectivisme)، بأسلوب لا جدال فيه، أكثر من التوصيف اللامتناهي الصغر للتفاعلات. هكذا نلاحظ أن النساء الفرنسيات يصرّحن بغالبية واسعة جداً أنهن يتمنّين أن يكون لهن شريك أكبر سناً، وكذلك على نحو متماسك للغاية أكبر منهن، وذهبت ثلثا النساء إلى حدّ رفض علني لرجل أقل عمراً منهن[54]، فما الذي يعنيه هذا الرفض لرؤية اختفاء المؤشرات العادية «للتراتبية» الجنسية؟ يجيب ميشال بوزون (Michel Bozon) بأن «نقبل بانقلاب المظاهر، يعني أن نعطي الانطباع بأن المرأة هي التي تهيمن، وهذا (وبشكل مفارق) يحطّ منها اجتماعياً: وهي تشعر بأنها منقوصة مع رجل منقوص»[55]. لا يكفي أن نلاحظ إذاً أن النساء تتوافقن عموماً مع الرجال (الذين يفضلون من جانبهم نساء أصغر سنّاً) لقبول

---

(54) تبعاً للمنطق ذاته، فإن ميرا ماركس فيري (Myra Marx Ferree) التي تذكّر بأن العقبة الرئيسية لتحول تقسيم العمل المنزلي يكمن في الواقع في أن المهمات المنزلية تفهم على أنها «لا تناسب «الرجال الحقيقيين» (Unfit for «Real Men»)» وتشير إلى أن النساء يخبئن المساعدة التي يتلقينها من الزوج خوفاً من الحط من قدره (انظر: M. Marx Ferree, «Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Emplpoyment and the Family» *in* K. Brooklin Sacks et D. Remy [eds] *My Troubles are Going to Have Trouble with Me,* New Brunswick [N.J.], Rutgers University Press, 1984, p. 73).

(55) M. Bozon: «Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie», I: «Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge», *Population,* 2, 1990, p. 327-360; II: «Modes d'entrée dans la vie adulte et répresentations du conjoint», *Population*, 3, 1990, p. 565-602; , «Apparence physique et choix du conjoint», *INED, Congrès et colloques*, 7, 1991, p. 91-110.

العلامات الخارجية لمنزلة مهيمن عليها. والنساء في التمثل الذي يصنعنه لأنفسهن عن علاقاتهن مع الرجل الذي ترتبط به هويتهن الاجتماعية (أو ستصبح)، يأخذن في حسابهن التمثل الذي يجد مجموع النساء والرجال أنفسهن منقادين لا محالة لتكوينه عن الرجل، من خلال تطبيق ترسيمات الإدراك والتقويم المقبولة كونياً (في الجماعة المعنية). وبما أن هذه المبادئ المشتركة تتطلب بطريقة ضمنية وقاطعة أن يحتل الرجل الموقع المهيمن داخل الزوج (Couple)، على الأقل ظاهرياً وإزاء الخارج، فهذا من أجله ومن أجل كرامته التي تعترف له بها النساء **قبليّاً** (A priori) واللواتي يردن رؤيتها معترفاً بها كونياً، وهو كذلك من أجل أنفسهن أيضاً وكرامتهن، أن لا يستطعن ابتغاء رجل وحبه إلا إذا كانت كرامته مؤكّدة بوضوح ومثبّتة في واقعة «أنه يتجاوزهن» بجلاء ومن خلالها. وذلك بالتأكيد خارج كل حساب، ومن خلال الاعتباطي الظاهري لميلٍ لا يناقش ولا يعلّل، لكن لا يمكن أن يولد وأن يكتمل كما تشهد ملاحظة الفروقات المرجوّة والواقعية أيضاً إلا في تجربة التفوق، العمر والقامة (المبررين على أنهما مؤشرات نضج وضمانات بالأمن) أكثر العلامات تسليماً بها وأكثرها اعترافاً بها من الجميع بجلاء[56].

وللذهاب إلى أقصى حدود المفارقات التي لا تفهمها إلا رؤية استعدادية (Dispositionnaliste)، يكفي أن نشير إلى أن النساء اللواتي يظهرن أنفسهن أكثر الخاضعات للنموذج «التقليدي» ـ أن يُعوّلن على رجائهن في وجود فارق أكبر في العمر، هن نساء يتواجدن بشكل

(56) يجب التذكير أيضاً بالألعاب البارعة للغاية التي من خلالها - لدى القبائليين - بعض نساء (الشريفات) يعلمن، على الرغم من أنهن عملياً مهيمنات، تبنّي وضعية الخضوع، فتسمح للرجل بأن يَظهر وأن يُظهر نفسه على أنه مهيمِن.

خاص في أوساط الحرفيين والتجار والفلاحين والعمال كذلك. وهي فئات يبقى الزواج فيها بالنسبة إلى النساء الوسيلة المفضلة للحصول على وضعية اجتماعية، كما لو أن الاستعدادات الخاضعة هي نتيجة استواء لاواع لاحتمالات مشتركة ببنيَة موضوعية للهيمنة، تُنتج المعادل لماً يمكن أن يكون عليه حساب للمصلحة، وهو حساب مدرك جيداً. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الاستعدادات تنحو إلى الضعف ـ مع آثار **التخلُّفيّة** (Hysteresis) بالتأكيد، التي لا تستطيع تحليل متغيرات الممارسات والإمساك بها انطلاقاً من المنزلة المشغولة وحسب، بل أيضاً بحسب المسار الذي يسمح بتملك ناصيتها ـ كلما نقصت التبعية الموضوعية التي تساهم في إنتاجها والحفاظ عليها (والمنطق نفسه لاستواء الاستعدادات لحظوظ موضوعية هو الذي يفيدنا في أن نلاحظ أن بلوغ النساء إلى العمل المهني هو عامل مرجحّ لبلوغهن الطلاق)(57). وهذا ما ينزع إلى أن يؤكد الميل الحبّي (Inclination amoureuse)، على عكس التمثّل الرومانسي، ليس معفى من شكل لعقلانية لا تدين بشيء للحساب العقلاني، أو بتعبير آخر، إن الحب في جزء منه هو غالباً **حب قدري** (Amor fati)، أي حب القدر الاجتماعي (Destin social).

هكذا لا نستطيع التفكير في هذا الشكل الخصوصي للهيمنة إلا بشرط تجاوز تناوب الإكراه (بواسطة قوى) والقبول (له أسبابه) للقهر الآلي، والخضوع الإرادي والحرّ والمتعمد، لا بل المحسوب. إن أثر الهيمنة الرمزية (سواء كانت إثنية أو نوعاً أو ثقافة أو لساناً، ...

---

(57) انظر: B. Bastard et L. Cardia-Vouèche, «L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une Réflexion sur l'accès au divorce», *Sociologie du travail*, 3, 1984, p. 308-316.

إلخ)، لا يمارس في المنطق الخالص للضمائر العارفة (Consciences connaissantes) بل يمارس من خلال ترسيمات الإدراك الحسي والتقييم والفعل، المشكِّلة للهابتوس والتي تؤسّس إلى جانب قرارات الوعي ورقابات الإرادة، لعلاقة غامضة للغاية من المعرفة مع نفسها[58]. وهكذا فإن المنطق المفارق للهيمنة الذكورية، والخضوع الأنثوي الذي نستطيع أن نقول عنه في الوقت نفسه، ومن دون تناقض: إنه **عفوي ومسلوب**، وإنه ليس بالمستطاع فهمه إلا إذا علِمنا **الآثار الدائمة** التي يمارسها النظام الاجتماعي على النساء (وعلى الرجال)، أي الاستعدادات العفوية الممنوحة لهذا النظام الذي يفرضه عليهم ذاك المنطق.

إن القوة الرمزية هي شكل للسلطة تمارس على الأجساد مباشرة خارج كل إكراه جسدي كما يفعل السحر، لكن ذلك السحر لا يعمل إلا إذا استند إلى استعدادات مودَعة، كمحرّكات، في أعمق أعماق الأجساد[59]. وإذا ما استطاعت تلك القوة أن تعمل مثل **فصّال**

---

(58) بين الكثير من الشهادات أو الملاحظات حول تجربة العنف الرمزي المتشارك مع الهيمنة الألسنية، سأذكر واحدة فقط لسمتها النموذجية، تلك التي تعرضها م. أبيودين غوك - باريولا (M. Abiodun Goke-Pariola)، بخصوص نيجيريا المستقلة، فتأبيد «التبخيس المستدخل لكل ما هو «بلدي»، يظهر بطريقة صاخبة بشكل خاص في العلاقة التي يقيمها النيجيريون مع لسانهم الخاص (الذي يرفضون أن يُعلّم في المدرسة) ومع لسان المستعمر السابق الذي يتكلمونه «عبر تبني التخلّق (hexis) الجسدي للإنجليز (...) للحصول على ما يعتبر أنه اللُكنة الأنفية للإنجليزية».

انظر: A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993.

(59) يمكننا أن نفكر في تلك التعابير بالفعالية الرمزية للرسالة الدينية (البراءة البابوية، الإرشاد، النبوءة... إلخ) حيث من الواضح أنها ترتكز على عمل مسبق من التنشئة الاجتماعية الدينية (التعليم الديني، مخالطة دور العبادة وخاصة الانغماس المبكر في فضاء مشبع بالتدين).

(Déclic)، أي مع إنفاق من الطاقة ضعيف للغاية، فلأنها لم تفعل شيئاً سوى إثارة الاستعدادات التي أودعها عمل التلقين والاستدماج في الذين أو اللواتي، بفعل ذاك، أعطوه قوة. بمعنى آخر تجد القوة الرمزية شروطها للإمكان (Possibilité) ومقابلها الاقتصادي (بمعنى موسّع للكلمة) في ضخامة العمل الأولي الذي هو ضروري للقيام بتحول ثابت للأجساد، وإنتاج الاستعدادات الدائمة التي تثيرها وتوقظها هو عمل تحويلي يزداد قوة بقدر ما يمارس، في الأساس بأسلوب لامرئي ومخاتل، عبر الاستئناس غير المحسوس بعالم فيزيائي مبَنْين رمزياً، وعبر التجربة المبكرة والمطوّلة للتفاعلات المسكونة ببنى الهيمنة.

إن أفعال المعرفة والاعتراف العملية للحدود السحرية بين المهيمِنين والمهيمَن عليهم التي يثيرها سحر السلطة الرمزية، والتي يساهم من خلالها المهيمَن عليهم، من دون علمهم غالباً، وضد مشيئتهم أحياناً، في تمرير الهيمنة عليهم عبر قبولهم الضمني بالحدود المفروضة. وتأخذ غالباً هذه الأفعال شكل **أحاسيس جسدية** ـ عيب، إهانة، خجل، قلق، تأثّم ـ أو شكل **أهواء وعواطف** ـ حب، إعجاب، احترام ـ ، وهي مشاعر أكثر إيلاماً أحياناً، لأنها تفضح بتمظهراتها المرئية، كالاحمرار، والحرج الكلامي، وسوء التصرف، والارتجاف، والغضب أو الغيظ العاجز، وكلها أساليب للخضوع للحكم (Jugement) المهيمِن، حتى لو كانت رغماً عنه وعن **جسده المدافع**، وهي أساليب عديدة للتحقق، أحياناً في الصراع الداخلي وانشطار الأنا من التواطؤ الجوفي الذي يقيمه الجسد المتفلّت من توجيهات الوعي والإرادة، مع الرقابات الملازمة للبنى الاجتماعية.

إن أهواء الهابتوس المهيمَن عليه (من وجهة نظر النوع، الإثنية، الثقافة أو اللّسان) بما هي علاقة اجتماعية مجَسْدَنة (Somatisée)،

وقانون اجتماعي حُوِّل إلى قانون مستدمج، هي ليست أهواء يمكن تعليقها بمجرد جهد بسيط للإرادة، قائمة على استيعاء (Prise de conscience) مُحَرِّر. وإذا كان موهماً وهماً كاملاً أن نعتقد بأنه يمكن للعنف الرمزي أن يُقهر فقط بأسلحة الوعي والإرادة وحدها، فلأن الآثار والظروف لفاعليته متأصّلة في أكثر ما في الأجساد حميمية على شكل استعدادات. ونلحظ ذلك تحديداً في حال علاقات القرابة، وكل العلاقات المصمّمة بحسب هذا النموذج، حيث تعبّر هذه الميول الثابتة للجسد المنشأ (المطبّع) اجتماعياً، وتعاش في منطق العاطفة (الحب البنوي والأخوي... إلخ)، أو في منطق الواجب، والتي غالباً ما تختلط بتجربة الاحترام والتفاني العاطفي، وتستطيع البقاء طويلاً عند اختفاء شروطها الاجتماعية للإنتاج. وهكذا نلاحظ أنه عندما تختفي الإكراهات الخارجية، وعندما تكتسب الحريات الشكلية ـ حق الانتخاب، حق التعليم، بلوغ جميع المهن بما فيها السياسية فإن الإقصاء الذاتي، والنذر (Vocation) (الذي «يعمل» بشكل سلبي، وإيجابي بالقدر ذاته) يأتيان لأخذ المناوبة للإقصاء الصريح. والطرح خارج الأمكنة العامة، الذي عندما يتأكد صراحة، كما عند القبائل، ويحكم على النساء بفضاءات منفصلة، ويجعل الاقتراب من فضاء ذكوري، مثل تخوم المَحْفَل (Assemblée)، تجربة مرعبة، يمكن أن يتم في مكان آخر، وبالفعالية نفسها تقريباً، عبر ذلك النوع من **رهاب الأمكنة** (Agoraphobie) المفروض اجتماعياً والذي يمكن له الاستمرار طويلاً بعد إلغاء الممنوعات الواضحة تماماً والذي يدفع بالنساء لإقصاء أنفسهن عن **الساحة العامة** (Agora).

إن التذكير بالآثار التي تطبعها الهيمنة على الأجساد باستمرار، والآثار التي تمارسها عبرها، لا يعني دعم هذا الأسلوب الماكر بشكل خاص، في الإقرار بالهيمنة التي تقضي بأن نعزو للنساء

مسؤولية اضطهادهن المخصّ بهن عبر الإيحاء، كما نفعل أحياناً، بأنهن **يخترن** تبني ممارسات خاضعة («النساء هن أسوأ أعداء أنفسهن»)، أو حتى أنهن يحببن هيمنتهن المخصّة بهن، وأنهن «يتلذّذن» بالممارسات التي تنزل بهنَّ عبر شكل من المازوشية المكوِّنة لطبيعتهن. يجب الإقرار في الوقت ذاته بأن الاستعدادات «الخاضعة» التي نسمح بها أحياناً «لتأنيب الضحية»، هي نتاج البنى الموضوعية، وإن تلك البنى لا تدين بفعاليتها إلا للاستعدادات التي تحركها، وتساهم بإعادة إنتاجها. إن السلطة الرمزية لا يمكن لها أن تُمارَس من دون مساهمة أولئك الذين تصيبهم، والتي لا تصيبهم، إلا لأنهم **بنوها** كما هي، لكن كي نتجنب الوقوف على هذه المعاينة (مثل البنائية المثالية، والإثنوغرافيا المنهجية أو غيرها)، فإنه يجب فهم وإدراك البناء الاجتماعي للبنى المعرفية التي تنظم أفعال بناء الحياة وسلطاتها، وأن الاستيعاب الواضح بأن هذا البناء العملي هو أبعد من أن يكون الفعل الذهني والواعي والحرّ والمتعمّد لـ «ذات» (Sujet) معزولة، هو نفسه نتيجة سلطة متأصّلة على الدوام في جسم المهيمَن عليهم على شكل ترسيمات إدراك واستعدادات (للإعجاب، للاحترام، للحب... إلخ)، تجعل بعض التظاهرات الرمزية للسلطة **حسّاساً**.

وإذا كان حقاً أن الاعتراف بالهيمنة يفترض دائماً فعل معرفة، حتى عندما تبدو الهيمنة قائمة على القوة العارية كقوة السلاح أو قوة المال، فإن ذلك لا يَلزَم عنه، لهذا، أن تكون لنا أسباب وجيهة لوصفها بلغة الوعي، بواسطة «مخرج» ذهني ومدرسي، كما عند ماركس (Marx) (وخاصة عند أولائك الذين، بعد لوكاش (Lukács)، يتحدثون عن «الوعي المزيف»)، يحمل على انتظار اجتياز النساء للأثر الآلي «للاستيعاء»، متجاهلين، نتيجة غياب نظرية

استعدادية للممارسات، العتمة والجمود الناجمتين عن تأصيل البنى الاجتماعية في الأجساد.

وإذا ما أبانت جيداً جان فافريه سعادة (Jeanne Favret-Saada) عدم ملاءمة مقولة (Notion) «الموافقة» التي تحصل «بالإقناع والإغراء»، فإنها لم تستطع الخروج حقاً من تناوب الإلزام والموافقة، باعتباره «قبولاً حراً» و«اتفاقاً صريحاً»، لأنها بقيت سجينة مثل ماركس الذي استعارت منه تعبير الاستلاب في فلسفة «الوعي» (هكذا تتحدث عن «**الوعي** المهيمَن عليه، المجزأ والمتناقض للمضطَهد»، أو «اجتياح **وعي** النساء من قبل السلطة الجسدية والحقوقية والعقلية للرجال»)، فنتيجة عجز استيعاب الآثار **الثابتة** التي يمارسها النظام الذكوري على الأجساد، فإنها لم تستطع فهم الخضوع المفتون الذي يشكّل الأثر الخالص للعنف الرمزي[60]. إن لغة «المخيال» («Imaginaire») الذي نلاحظ استعمالها له هنا وهناك، خبط عشواء بعض الشيء، هو من دون شك أيضاً، غير ملائم أكثر من سلفه «الوعي»، لأنه يميل بشكل خاص إلى أن ينسى أن مبدأ الرؤية المهيمِنة ليس مجرد تمثّل عقلي، وهواماً (أفكار في الرأس) و«أيديولوجيا»، بل نسقاً من البنى المتأصّلة بثبات في الأشياء والأجساد. ومما لا شك فيه في أن نيكول كلود ماتيو (Nicole-Claude Mathieu) هي من دفعت إلى أبعد حدّ، في نص عنوانه «الوعي المهيمَن عليه»[61]، نقد مفهوم الموافقة الذي «يلغي تقريباً كل

---

(60) J. Favret-Saada, «L'arraisonnement des femmes», *Les Temps modernes*, février 1987, p. 137-150.

(61) N. - C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Coté - femmes, 1991.

مسؤولية من قِبل المضطهِد»[62] و«يلقي مرة أخرى أيضاً التأثيم على المضطهَد (المضطهَدة)»[63]. ولأنها عجزت عن التخلي عن لغة «الوعي»، فإنها لم تدفع بما فيه الكفاية حتى النهاية تحليل **تحديدات إمكانيات الفكر والفعل** التي تفرضها الهيمنة على المضطهَدين[64]، واجتياح وعيهم من قِبل السلطة كليّة الوجود للرجال»[65].

هذه التمييزات النقدية ليست مجانية على الإطلاق، فهي تنطوي في الواقع على أن الثورة الرمزية التي تدعو إليها الحركة النسوية لا يمكن أن تختزل بانقلاب الضمائر والإرادات. ولأن أساس العنف الرمزي لا يكمن في الضمائر المخدوعة التي يكفي تنويرها، بل في استعدادات معَيَّرة على بنى الهيمنة التي هي نتاجٌ، فإننا لا نستطيع انتظار قطيعة علاقة التواطؤ التي يهبها ضحايا الهيمنة الرمزية للمهيمِنين إلا من تحول جذري للشروط الاجتماعية لإنتاج الاستعدادات التي تحمل المهيمَن عليهم على تبني وجهة نظر المهيمِنين أنفسهم في النظر إلى المهيمِنين وإلى أنفسهم ذاتها.

---

(62) المصدر نفسه، ص 225.

(63) المصدر نفسه، ص 226.

(64) المصدر نفسه، ص 216.

(65) المصدر نفسه، ص 180. يجب التذكير سريعاً بأن الاختراقات الأكثر حسماً لنقد الرؤية الذكورية لعلاقات إعادة الإنتاج (مثل التقليل، في الخطاب وفي صحّ والمساهمة النسوية بحصر المعنى) وجدت دعائمها الأكثر ضماناً في التحليل الإثنولوجي للممارسات الطقوسية على وجه التحديد (انظر على سبيل المثال النصوص التي جُمعت بواسطة N. -C. Mathieu, *in* N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N. -C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

إن العنف الرمزي لا يتحقق إلا من خلال فعل معرفة وجهل عملي يمارس من جانب الوعي والإرادة، ويمنح «سلطته المنوِّمَة» إلى كل تظاهراته وإيعازاته وإيحاءاته وإغراءاته وتهديداته ومآخذه وأوامر دعوته إلى الانضباط. لكن علاقة هيمنة، التي لا تعمل إلا من خلال تواطؤ الاستعدادات، تتبع بعمق، لأجل **تأبيدها أو تحويلها**، بتأبيد أو تحوّل البنى، والتي كانت تلك الاستعدادات نتاجاً لها (وبشكل خاص لبنية سوق المتاع الرمزي، والذي يقضي قانونه الجوهري أن يعامل النساء كأشياء (Objets) تتداول من أسفل إلى أعلى).

النساء في اقتصاد المتاع الرمزي

إن الاستعدادات (هابتوسات) غير منفصلة، إذاً، عن البنى (Habitudnes) بالمعنى الذي قصده لايبنتز (Leibnis) التي تنتجها وتعيد إنتاجها عند الرجال كما عند النساء، وبشكل خاص، عن كامل بنية النشاطات التقنية ـ الطقوسية التي تجد جوهرها الأخير في بنية سوق المتاع الرمزي[66]. إن مبدأ الدونية والاستبعاد للمرأة الذي يصدّق عليه ويضخّمه النسق الأسطوري ـ الطقوسي لدرجة العمل منه مبدأً لتقسيم كل الكون، ليس شيئاً آخر إلا اللاتماثل (Dissymetrie) الجوهري الذي هو لاتماثل **الذات والموضوع، والعون والوسيلة**، والذي يتأسّس بين الرجل والمرأة على أرضية المبادلات الرمزية، وعلى أرضية علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرمزي،

---

(66) مستبقاً بعض حدس فلاسفة حديثين أمثال بيرس (Peirce)، يتحدث لايبنتز (Leibnis) عن (d'habitudines)، طرق لتكون ثابتة، بنى متحذّرة من التطور للإشارة إلى ما يعلن عن نفسه في التعبير انظر: G. W. Leibniz, «Quid sit idea», *in* Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schrifften,* VII, p. 263-264.

حيث الإجراء المركزي هو السوق الزواجية، والذي هو في أساس النظام الاجتماعي كله. ولا تستطيع النساء الظهور فيه إلا كأشياء، أو بالأحرى كرموز، حيث إن المعنى قد تشكّل خارجها، وحيث إن وظيفتها هي في المساهمة في تأبيد أو زيادة رأس المال الرمزي الممسوك من الرجال. تلك هي حقيقة المكانة الممنوحة للنساء، التي تتكشّف بالتضاد (A contrario) في الوضعية الحدّية الفاصلة، حيث اتقاءً لاندثار النسل ليس لعائلة من سبيل سوى أن **تتخذ** رجلاً لابنتها، على معنى الوريث (l'awrith) والذي على عكس استعمال السكن الأبوي، يقيم في منزل زوجته، يتجول فيه كامرأة، وهذا الرجل الذي يأتي للإقامة في منزل عروسه، يتنقل إذاً كامرأة، أي كشيء («إنه يعمل زوجة»، يقول القبائليون). هكذا تجد الذكورة نفسها في موضع شك، فنلاحظ في بيارن (Béarn) في فرنسا كما في منطقة القبائل أن المجموعة بكاملها تسدي ضرباً من التساهل البات للخدع التي تستخدمها العائلة التي هكذا أهينت لإنقاذ الظاهر من شرفها، بما أن ذلك أصبح ممكناً، وشرف «الرجل الشيء» الذي يضع شرف عائلته المضِيفَة موضع تساؤل من خلال إلغاء نفسه كرجل.

وفي منطق اقتصاد التبادلات الرمزية، وفي البناء الاجتماعي لعلاقات القرابة والزواج بتحديد أكثر الذي يعزو للنساء مكانتهن الاجتماعية كأشياء للتبادل، حدَّدت طِبقاً لمصالح الرجال، وخصِّصت لتساهم بذلك في إعادة إنتاج رأس المال الرمزي للرجال، حيث يكمن تفسير الأولوية الممنوحة للذكورة في علوم التصنيفات الثقافية. إن تحريم المحارم الذي يرى فيه ليفي ستراوس (Lévi-Strauss) الفعل المؤسس للمجتمع، بما أنه يتضمّن فَرْض (Impératif) التبادل المتفق عليه على أنه تواصلٌ متساوٍ بين الرجال، ملازم لمؤسسة

العنف التي من خلالها تنكَر النساء باعتبارهن ذوات (Sujets) للتبادل والتحالف اللذين يقامان عبرهن، لكن من خلال اختزالهن إلى حال الأشياء، أو بالأحرى إلى **وسائل رمزية** للسياسة الذكورية. وبما أنهن منذورات للتجول، مثل إشارات ائتمانية (Fiduciaire)، ولتأسيس علاقات بين الرجال كذلك، فإنهن نساء مختزلات إلى مكانة وسائل إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي والاجتماعي. ولعله يجب أن نرى، إذا ما دفعنا بالقطيعة مع الرؤية «السيميولوجية» الصرف لليفي ستراوس إلى نهايتها، في التداول السادَوي (Sadienne)، الذي يجعل، مثلما تقول آن ماري داردينيا (Anne-Marie Dardigna)، من «الجسد النسوي، بالمعنى الحرفي، موضوعاً قابلاً للتقييم والتبادل البيني، يُتبادل بين الرجال بالطريقة نفسها كما تُتبادل النقود»[67]، والحدّ المخيّب للأمل أو التهكمي للتبادل الليفي ستراوسي، الذي أضحى ممكناً بخيبة الأمل (التي تمثل الشبقية أحد سماتها) المرتبطة بتعميم المبادلات النقدية، يسلط الضوء على العنف الذي يرتكز عليه التبادل الشرعي للنساء الشرعيات في نهاية التحليل.

إن القراءة السيميولوجية بحصر المعنى، والتي تتصور تبادل النساء، كأنه علاقة تواصل، تحجب البعد **السياسي** للمعاملة الزواجية، باعتبارها علاقة قوى رمزية[68] هادفة إلى الحفاظ أو الزيادة على القوة الرمزية، إضافة إلى التأويل «الاقتصادي المحض» سواء كان ماركسياً أو غير ذلك، الذي، عبر خلطه منطق نمط الإنتاج

(67) A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes,* Paris, F. Maspero, 1980, p. 88.

(68) حول نتائج القطيعة مع الرؤية السيميولوجية (Sémiologique) للتبادل في فهم التبادل الألسني انظر: P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire, op. cit.,* p. 13-21, et passim

الرمزي مع منطق نمط الإنتاج الاقتصادي حصرياً، يتعامل مع تبادل النساء كتبادل للسلع، ويشتركان في إخفاء الإبهام الأساسي لاقتصاد المتاع الرمزي. وبما أن هذا الاقتصاد وُجِّه نحو مراكمة رأس المال الرمزي (الشرف) فإنه يحوّل مواد خام مختلفة، والمرأة في المقام الأول منها، لكن يحوّل أيضاً كل الأشياء الجديرة بأن تُتبادل في الأشكال إلى **هبات** (وليس إلى منتوجات)، أي إلى إشارات تواصل لا تنفصل عن وسائل الهيمنة[69].

هكذا نظرية تأخذ في حسابها ليس فقط البنية الخاصة لهذا التبادل، بل تأخذ أيضاً العمل الاجتماعي الذي يتطلب من الذين ينجزونه، وخاصة من ذاك العمل الضروري لإنتاج وإعادة إنتاج الأعوان (النشطين: أي الرجال، أو السلبيين: أي النساء) والمنطق ذاته الذي للبنية وإعادة إنتاجهم، وذلك ضد الوهم الذي يقضي بأن رأس المال يعيد إنتاج نفسه بطريقة ما بقوته المخصّة به، وخارج فعل الأعوان الذين حُدِّدوا مكاناً وزماناً (Situés et datés). إن (إعادة) إنتاج الأعوان، هي (إعادة) إنتاج الفئات (بالمعنى المزدوج لترسيمات الإدراك والتقييم والمجموعات الاجتماعية) التي تنظم العالم الاجتماعي، فئات القرابة طبعاً، وكذلك أيضاً الفئات الأسطورية ـ الطقوسية. إن (إعادة) إنتاج اللعب والرهانات، هي (إعادة) إنتاج لشروط بلوغ إعادة الإنتاج الاجتماعي(وليس بلوغ الجنسانية وحدها)،

(69) ذلك التحليل المادي لاقتصاد المتاع الرمزي يسمح بالهرب من التناوب المدمر بين «المادي» و«المثالي» الذي يتأبد من خلال التعارض بين الدراسات «المادية» والدراسات «الرمزية» (مميزة بالكامل غالباً، مثل دراسات (Michele Rosaldo)، (Sherry Ortner)، (Gayle Rubin) لكن بنظري جزئية: فروزالتو وإورتنير (Ortner) و(Rosaldo) رأيا دور التعارضات الرمزية وتواطئ المهيمن عليهم، أما روبان (Rubin) فقد رأى الرابط مع التبادلات الرمزية والاستراتيجيات الزواجية).

التي يؤمنها تبادل صراعي (Agonistique) يرمي إلى مراكمة أمكنة نَسَبِيّة (Statuts généalogiques)، وأسماء ذرية أو أسلاف، أي مراكمة رأس مال رمزي، ومن ثمة مراكمة سلطات وحقوق دائمة على الأشخاص. والرجال ينتجون علامات ويتبادلونها بفعالية كشركاء ـ أخصام متحدين في علاقة جوهرية من مساواة في الشرف، باعتبار ذلك الشرط عينه لتبادلٍ يمكن أن ينتج التفاوت في الشرف، أي الهيمنة ـ وهذا ما ينقص الرؤية السيميولوجية الصافية على شاكلة رؤية ليفي ستراوس. إن اللاتناظر هو إذاً جذري بين الرجل الذات، والمرأة موضوع التبادل، بين الرجل المسؤول وسيد الإنتاج وإعادة الإنتاج والمرأة المنتوج **المحوَّل** لهذا العمل[70].

وعندما يشكِّل اكتساب رأس المال الرمزي، كما هي الحال عند القبائل، الشكل الوحيد للمراكمة الممكنة تقريباً، فإن النساء قِيَمٌ يتعيّن حفظها بمنأى عن الإهانة والريبة، والتي وُظفن في مبادلات، يمكن أن ينتجن تحالفات، أي رأس مال اجتماعي وحلفاء مهيبين، أي رأس مال رمزي. وبقدر ما تستطيع قيمة تلك التحالفات، وبالتالي الفائدة الرمزية التي يمكنها توفيرها، تتبع في جزء منها بالقيمة الرمزية

---

(70) كان يمكنني (أو كان يجب علي) بخصوص كل واحدة من الاقتراحات الواردة أعلاه تسجيل ما يميزها من أطروحات ليفي ستراوس من ناحية (فعلتها حول نقطة واحدة، التي بدت لي على غاية الأهمية)، ومن ناحية أخرى من هذه التحليلات القريبة أو تلك وبشكل خاص من تحاليل غيل روبان، (Gayle Rubin, «The Traffic in Women. The Political Economy of Sexe», *in* R. R. Reiter [ed.], *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975),

الذي من أجل أن يحاول عرض اضطهاد المرأة يستعيد من منظار مختلف عن منظاري، بعض سمات التحليل المؤسِّسة لليفي ستراوس. وذلك سمح لي أن اعترف بحق هؤلاء المؤلفين، فيما أحتفظ بحقي «بالاختلاف»، وبشكل خاص بأن أتجنب عرض نفسي بطريقة أبدو فيها وكأني كنت أكرر أو أستعيد تحاليل أعارضها.

للنساء الجاهزات للتبادل، أي سمعتهن وعفّتهن بالتحديد ـ شُكّلت كإجراء تميمي للسمعة الذكورية، ومن ثمَّ لرأس المال الرمزي لكل الذرية ـ، فإن شرف الإخوة أو الآباء المدفوعين إلى يقظة متغطرسة، بل حتى بارانوية تعادل تلك التي للأزواج، هو شكل للمصلحة مفهوم جيداً.

إن الثقل الحاسم لاقتصاد المتاع الرمزي الذي ينظّم، عبر مبدأ التقسيم الجوهري، كل إدراك للعالم الاجتماعي، يفرض نفسه على الفضاء الاجتماعي كله، بمعنى أنه يفرض نفسه ليس على اقتصاد الإنتاج الاقتصادي فقط، بل على اقتصاد **إعادة الإنتاج البيولوجي** أيضاً. على هذا النحو نستطيع أن نفسّر، في حال القبائل، إضافةً إلى مئة تراث آخر، أن المهمة النسوية الحصرية في الحَمْل والوضْع، تجد نفسها وكأنها ملغاة لصالح العمل الحصري الذكوري في الإخصاب. (ونشير سريعاً، أن آن ماري أوبريان (Marie O’Brien) إذا لم تكن مخطأة، من خلال تفحص الأمر من منظور تحليلي ـ نفسي في رؤيتها للهيمنة الذكورية، في أن ترى في الهيمنة الذكورية نتاج جهد الرجال لتجاوز افتقارهم وسائل إعادة إنتاج الجنس البشري، وترميم أولوية الأبوّة من خلال إخفاء العمل الفعلي للنساء في المخاض، إلا أنها تغفل إرجاع هذا العمل «الأيديولوجي» إلى أسسه الحقيقية، أي إلى الضرورات الملزِمة لاقتصاد المتاع الرمزي الذي يفرض تبعية إعادة الإنتاج البيولوجي، وإكراهات اقتصاد المتاع الرمزي الذي يفرض تبعية إعادة الإنتاج البيولوجي لضرورات إعادة إنتاج رأس المال الرمزي)[71]. وفي دورة الإنجاب، كما في الدورة

(71) M. O’Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

الزراعية، فإن المنطق الأسطوري ـ الطقوسي يؤثر [من آثر] التدخل الذكوري، الموسوم دائماً بمناسبة الزواج، أو افتتاح الأراضي المحروثة بطقوس عمومية ورسمية وجماعية على حساب فترات الحَمْل، سواء حَمْل الأرض خلال الشتاء، أو حَمْل المرأة اللذين لا يفضيان إلا إلى أفعال طقوسية اختيارية وشبه سرّية: من ناحية، هناك تدخل **متقطع وغير مألوف** في مجرى الحياة، وهو فعل فَتْح جريء وخطير يُتَمَّم احتفالياً ـ أحياناً، مثل الحرث الأوّل، على الملأ، وبحضور المجموعة ـ ومن ناحية أخرى، هناك نوع من سيرورة طبيعية وسلبية للانتفاخ، حيث المرأة أو الأرض، هما المكان والمناسبة والرافعة أكثر مما هو العون، والتي لا تطلب من المرأة إلا ممارسات تقنية أو طقوسية للمرافقة، وأعمال نذرت لمساعدة الطبيعة وهي تعمل (كالعزق، وجمع الأعشاب للحيوانات). وبفعل ذلك هي أعمال حُكم عليها بشكل مضاعف أن تبقى مجهولة، بدءاً بالرجال: إنها أعمال مألوفة ومتواصلة وعادية وتكرارية ورتيبة، «وضعَة وسهلة»، كما يقول شاعرنا، وهي تتم في غالبيتها بعيداً عن العين، وفي عتمة المنزل، أو في فترات الجمود في السنة الزراعية[72].

إن التقسيم الجنسي متأصّل من ناحية في تقسيم النشاطات الإنتاجية التي تشترك فيها فكرة العمل، وهو متأصّل كذلك وبشكل أعم في تقسيم عمل صيانة رأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي الذي يخصّص للرجال احتكار كل النشاطات الرسمية والعامة التي **للتمثّل**، وبشكل خاص لكل تبادلات الشرف وتبادلات الكلام

(72) ذلك التناقض بين المتصل والمتقطع موجود، في فضاءاتنا، في التعارض بين رتابة العمل المنزلي النسوي و«القرارات الكبيرة» التي يدعيها الرجال طوعاً لأنفسهم (انظر: M. Glaude, F. de Singly, «L'Organisation domestique: pouvoir et négociation», *Économie et Statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).

(في اللقاءات اليومية وخاصة في المجلس)، وتبادل الهبات وتبادل النساء وتبادل التحديات والاغتيالات (الحرب منها الحدّ الفاصل). وهو متأصّل، من ناحية أخرى، في استعدادات (الهابتوسات)، والأبطال الرئيسيين (Protagonistes) لاقتصاد المتاع الرمزي: استعدادات النساء التي حوّلها هذا الاقتصاد إلى حال **أشياء** تبادل(حتى وإن كنّ قادرات، وبشروط معينة، على المساهمة على الأقل بتفويض في توجيه وتنظيم التبادلات الزواجية تحديداً)، واستعدادات الرجال الذين يفرض كل النظام الاجتماعي عليهم، وخصوصاً العقوبات الإيجابية أو السلبية، مشتركة مع اشتغال سوق المتاع الرمزي، تفرض اكتساب المهارة والميل الطبيعي المكوِّنَيْن لحس الشرف، في أخذها على محمل الجدّ الألعاب التي شكّلت كذلك باعتبارها جدّية.

ومن خلال وصفي تقسيم **النشاطات الإنتاجية وحدها**، كما فعلتها في مناسبات أخرى[73]، ونصب عينيّ تقسيم العمل بين الجنسين، تبنيت **خطأ** تعريفاً إثنوغرافياً ـ مركزياً للعمل كنت قد بيّنت بنفسي في مكان آخر[74] باعتباره اختراعاً تاريخياً، إنه مختلف بعمق عن التعريف ما قبل رأسمالي «للعمل»، بما هو ممارسة لوظيفة اجتماعية يمكن القول عنها إنها «كاملة» أو غير متمايزة، وتضم نشاطات تعتبرها مجتمعاتنا غير منتجة، لأنها تخلو من كل عقاب نقدي: تلك هي حال، في مجتمع القبائل وفي أغلب المجتمعات ما قبل الرأسمالية، لكن أيضاً في النبالة في مجتمعات النظام القديم

(73) P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.*, p. 358.

(74) انظر: P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie,* Paris - La Haye, Mouton, 1963, et Algérie 60, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

(Ancien Régime)، وفي الطبقات المحظوظة للمجتمعات الرأسمالية، كل الممارسات الموجهة مباشرة أو غير مباشرة، نحو إعادة إنتاج رأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي، كأن نفاوض زواجاً، أو أخذ الكلام (Parole) في مجلس الرجال عند القبائل، أو كأن نمارس في أمكنة أخرى رياضة أنيقة، أو نقيم منتدى أو ننظّم حفلاً راقصاً أو أن نفتتح مؤسسة خيرية. بيد أن تقبل هكذا تعريف مشوّه، يعني أن نمتنع عن الإحاطة علماً بالبنية الموضوعية للتقسيم الجنسي «للمهام» أو **الأعباء** إحاطة كاملة تمتد إلى كل مجالات الممارسة، وبشكل خاص إلى المبادلات، مع الاختلاف بين المبادلات الذكورية العمومية والمتقطعة والخارجة عن المعتاد، والمبادلات الأنثوية الخاصة، لا بل السرّية والمتواصلة والمألوفة، إلى النشاطات الدينية أو الطقوسية، حيث تلاحظ التعارضات من المبدأ ذاته.

هذا التوظيف الأولي في الألعاب الاجتماعية (Illusio)، الذي يجعل الرجل حقاً رجلاً - حسّ الشرف والرجولة والفحولة (Fanliness)، أو كما يقول القبائليون، «قبائلية» (thakbaylith) – هو المبدأ المسلّم به لكل واجبات المرء تجاه ذاته، وهو المحرّك أو الدافع لكل ما **يدين به لنفسه**، أي لكل ما يجب عليه إتمامه لكي يكون راضٍ عن نفسه أو ليبقى أهلاً بنظره، لفكرة معينة عن الرجل. وفي واقع الأمر، ففي العلاقة بين هابتوس، مَبْني بحسب التقسيم الجوهري إلى مستقيم ومنحني وواقف ومستلقي وقوي وضعيف، وباختصار إلى مذكر ومؤنّث، وبين فضاء اجتماعي منظّم أيضاً بحسب ذاك التقسيم الذي تتولدّ منه وكأنها ضرورات طارئة وأشياء توجّب عملها، التوظيفاتُ الصراعية للرجال والفضائل، وكلها امتناع وقنوت للنساء.

هكذا فإن مناط الشرف، هذا الشكل الفريد لمعنى اللعب الذي يُكتسب عبر الخضوع المطوّل لانتظامات وقواعد اقتصاد المتاع

الرمزي، هو مبدأ نسق استراتيجيات إعادة الإنتاج الذي يرمي من خلاله الرجال المحتكرون لوسائل الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرمزي إلى تأمين حفظ أو زيادة رأس المال ذاك، فاستراتيجيات الخصوبة والاستراتيجيات الزواجية والاستراتيجيات التربوية والاستراتيجيات الاقتصادية واستراتيجيات الميراث، كلها موجهة نحو انتقال السلطات والامتيازات الموروثة[75]. وضرورة النظام الرمزي عُمِلت فضيلة، وهي نتاج استدماج لمنزع الشرف (أي لرأس المال الرمزي المملوك بشكل مشترك من وَرَثة ما، أو كما في حال بيارن (Béarn) والعائلات النبيلة في القرون الوسطى، وبالتأكيد أبعد من ذلك، من خلال بيت (Maison)) أو هو تأبيد للذات عبر أفعال الأعوان.

والنساء مستبعدات عن كل الأمكنة العامة، مجلساً وسوقاً، حيث تُلعَب اللعَب التي تعتبر عادة كأنها الأكثر جدية في الوجود الإنساني مثل ألعاب الشرف. وهن مستبعدات، إن استطعنا القول قبْلياً، باسم مبدأ (ضمني) للمساواة في الشرف الذي يقضي بأن التحدي ـ ولأن التحدي يصنع الشرف ـ لا قيمة له إلا إذا توجّه إلى رجل (بالتعارض مع المرأة) وإلى رجل شرف جدير بأن يقوم بإجراء مضاد، كون الإجراء المضاد يتضمن شكلاً من الاعتراف ويصنع

(75) حول الرابط بين الشرف والاستراتيجيات الزواجية والميراث، يمكن أن نقرأ: P. Bourdieu: «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, 5 - 6, avril-septembre 1962, p. 32-136; «Les Stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, p. 1105-1127; Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, p. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993.

الشرف. إن الدائرية الكاملة للسيرورة تشير إلى أن الأمر يتعلق بتكليف اعتباطي.

رجولة وعنف

إذا كانت النساء اللواتي يخضعن لعمل تنشئة اجتماعية ينحو إلى تصغيرهن وإنكارهن، يتمرّسن على الفضائل السلبية في التفاني والخنوع والصمت، فإن الرجال هم أيضاً سجناء وضحايا بتكتم للتمثل المهيمِن. وعلى غرار الاستعدادات للخضوع، مثل تلك التي تحمل على المطالبة بممارسة الهيمنة، ليست مسجّلة في طبيعة ما، ويتوجب بنائها عبر عمل تطبيع اجتماعي طويل، أي كما رأينا مفاضلة نشطة إزاء الجنس المقابل. إن حال الرجل، بمعنى الرجولة (vir) تتضمن واجب ـ وجود (Devoir- être)، بمعنى فضيلة (virtus) تفرض نفسها، على غرار «هذا أمر مفروغ منه»، بلا نقاش. وعلى غرار النبالة، فإن الشرف الذي يتأصل في الجسد على شكل مجموعة من استعدادات ذات مظهر طبيعي، غالباً مرئية في طريقة خاصة في عرض المرء لنفسه، وفي استقامة جسده، وحمل رأسه والوقار والمشية، هي استعدادات متضامنة مع طريقة في التفكير والفعل، بمعنى الخُلْق (Ethos)، وبمعنى اعتقاد. . . إلخ ـ **يسود** رجل الشرف، بعيداً عن كل إكراه خارجي. وهو **يقود** (بالمعنى المزدوج للكلمة) أفكاره وممارساته على هيئة قوة («هذا أقوى منه»)، لكن من دون إكراهه آلياً (فهو يستطيع أن يتملص، وأن لا يكون على مستوى الإلزام (Exigence)). إنه يوجّه فعله على هيئة ضرورة منطقية («لا يمكن فعل خلاف ذلك»، تحت طائلة إنكار نفسه)، لكن من دون أن تُفرض عليه قاعدة أو حكم منطقي مبرم لضرب من الحساب العقلاني. هذه القوة العليا التي تجعله يتقبل، وكأنها بداهية ولا مردّ لها، أي من دون مداولة أو فحص، أفعالاً تبدو للآخرين على أنها

مستحيلة أو غير مقبولة، إنما هي التعالي للاجتماعي الذي عمل من نفسه جسداً، والذي يعمل بوصفه حباً قدرياً، وحب القدر، ونزوع جسدي شُكِّلت في منتهاه ماهية اجتماعية، وحوّلت تبعاً لذلك إلى قدرٍ. والنبالة أو مناط الشرف (nif) بمعنى مجموعة استعدادات معتبَرة على أنها نبيلة (شجاعة جسدية وأخلاقية، كرم، شهامة... إلخ)، هي نتاج عمل اجتماعي من التسمية والتلقين نصّبت في منتهاه هوية اجتماعية في طبيعة بيولوجية، بواسطة واحدة من «خطوط التماس الغيبية» المعروفة والمعترف بها من الجميع والتي يرسمها العالم الاجتماعي، وتصبح هابتوساً، بمعنى قانوناً اجتماعياً مستدمجاً.

إن الامتياز الذكوري هو فخّ أيضاً، يجد نقيضه في التوتر وتركيز الانتباه الدائمين اللذين يدفعان أحياناً إلى حدّ العبث، والذي يفرض الواجب على كل رجل تأكيد رجولته في كل الظروف[76] وبمقدار ما عمل منهما تجمعاً (Collectif) لـ «ذات»، السلالة أو البيت، وبما هما خاضعان بدورهما لمتطلبات المُحايِثَة للنظام الرمزي، فإن مناط الشرف يُقدِّم نفسه في الواقع مثالاً أعلى، أو بالأحرى، كنسق من متطلباتٍ كُرِّس إلى أن يبقى، في أكثر من حالٍ، مستحيل المنال. إن **الرجولة** المتفق على أنها قدرة معيدة

(76) أولاً، على الأقل في حال مجتمعات أفريقيا الشمالية، على الصعيد الجنسي، وكما يؤكد بحسب الشهادة المأخوذة في الستينيات من القرن الماضي لصيدلاني من العاصمة الجزائر، أن اللجوء المتواتر جداً والمشترك جداً للرجال إلى المواد المهيجة للشهوة - معروضة بقوة شديدة في دستور الأدوية للعطارين التقليديين. إن الرجولة هي في الواقع موضع اختبار شكل مستور لحكم جماعي على وجه التقريب، وفي طقوس فض بكارة المتزوجة، لكن أيضاً من خلال المحادثات النسوية اللواتي يفسحن مجالاً واسعاً للأشياء الجنسية ونواقص الرجولة. والهجمة التي أحدثتها، في أوروبا كما في الولايات المتحدة، في بداية 1998، حبوب الفياغرا، تشهد مع عدد من كتابات المعالجين النفسيين والأطباء أن التوتر بخصوص التظاهرات الجسدية للرجولة ليس لها شيء من النزعة الخصوصية الغرائبية.

للإنتاج، جنسية واجتماعية، لكن أيضاً على أنها قابلية للصراع وممارسة العنف (في الثأر تحديداً)، هي قبل كل شيءٍ **تكليف**. وبالتعارض مع المرأة، حيث الشرف سلبياً في جوهره، ولا يمكن إلاّ الدفاع عنه، أو خسارته، لكون فضيلتها هي بالتتالي، عذرية وإخلاص، فإن الرجل «حقيقة رجلاً»، هو ذاك الذي يشعر بأنه ملزم بأن يكون في مستوى الإمكانية التي أتيحت له لزيادة شرفه في البحث عن المجد والتميّز في المجال العام. إن لتعظيم القِيَم الذكورية مقابل مظلم في أنواع الخوف والقلق التي تثيرها الأنوثة. وبالنسبة إلى النساء، وهنّ معرضات دوماً للإهانة، إذا كنّ ضعيفات، ومثلهن مبادئ الضعف، باعتبارها تجسيدات **لهشاشة** الشرف، والحرمة (h'urma)، وهنّ مقدس أيسر (Vulnérabilité) (مؤنث، بتعارضه مع مقدس أيمن، الذكر)، فإنهنّ أيضاً قويات بكل أسلحة الضعف نفسها، مثل الحيلة الشيطانية (thah' raymith) والسحر[77] وهكذا يشارك الكل بجعل المثل الأعلى المستحيل للرجولة إذاً المبدأ لهشاشة هائلة. وعلى النقيض، فهي التي تقود إلى التوظيف الضاري أحياناً في كل ألعاب العنف الذكورية، كالرياضات في مجتمعاتنا، وبوجه خاص تلك التي هي الأحسن صنعاً لتنتج العلامات الواضحة للذكورة[78]، ولتظهر وتؤكد الصفات

---

(77) كما استطعنا رؤيتها في أسطورة الأصل، حيث يكتشف بذهول عضو المرأة واللذة (من دون تبادلية) التي كشفتها له، فإن الرجل يقع من جانب نسق التعارضات التي توحده بالمرأة، ومن جانب حسن النية والسذاجة (niya)، نقيضة (Antithèse) كاملة للحيلة الشيطانية (thah'raymith). حول هذا التعارض (انظر: P. Bourdieu et A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 90-92).

(78) انظر: S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder* New York, Poseidon, 1991, et L. Wacquant, «A Body too Big to Feel», in = *Masculinities*, 2 (1), Spring 1994, pp. 78-86,

التي تسمى رجولية، كما في رياضات المصارعة[79].

وعلى غرار الشرف ـ أو العار، نقيضه، والذي نعلم أنه وبخلاف الذنب، وهو يُكابَد منه **أمام الآخرين** ـ فإن على الذكورة أن تكون مثبّتة من الرجال الآخرين في حقيقتها لعنف حالي أو محتمل، ومصدّق عليها من الاعتراف بالانتماء إلى مجموعة «الرجال الحقيقيين». إن عدداً من طقوس التأسيس المدرسية أو العسكرية يتضمّن اختبارات حقيقية للرجولة موجهة إلى تقوية أشكال التضامن الرجولي. إن غاية ممارسات مثل بعض الاغتصابات الجماعية لعصابات المراهقين، بما هي بديل مستبعد للزيارة الجماعية للماخور، والحاضرة بقوة في ذاكرة المراهقين البرجوازيين، هي أن تنذر أولئك الذين هم قيد الاختبار بتثبيت رجولتهم أمام الآخرين في حقيقتها كونها عنفاً[80]، أي خارج كل أشكال الرقّة، وكل أشكال العطف النازعة للذكورة في الحب،

= يشدد لوييك فاكان (Loïc Wacquant) بحق على «مفارقة الذكورة» كما تكشف عن نفسها في (Body-Building)، وهو «صراع جذاب، كما يقول ب. غلاسنر (B. Glassner)، ضد الشعور بالهشاشة»، وحول «السيرورة المعقدة التي من خلالها يستقر **الوهم** الذكوري ويتأصل في فرد بيولوجي خصوصي».

(79) إن بناء الهابتوس اليهودي التقليدي في بلدان أوروبا الوسطى، في نهاية القرن التاسع عشر، يظهر كأنه ضرب من **الانقلاب الكامل** لسيرورة بناء الهابتوس الذكوري كما هو موصوف هنا: الرفض العلني لعبادة العنف، حتى بأشكاله الأكثر طقوسية، مثل المسايفة أو الرياضة، يقود إلى تبخيس التمارين الجسدية، خاصةً التمارين الأكثر عنفاً، لمصلحة التمارين الذهنية والروحية، مشجعين بذلك نمو استعدادات ناعمة و«سلمية» (مشهود عليها بندرة الاغتصاب وجرائم الدم) في الجماعة اليهودية، انظر: V. Karady, «Les Juifs et la violence stalinienne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, décembre 1997, p. 3-31.

(80) إن الرابط بين الرجولة والعنف هو رابط علني في التقليد البرازيلي الذي يصف العضو الذكري كأنه **سلاح** (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, p. 37).

الترابط هو أيضاً علني بين الإيلاج (Foder) والهيمنة (ص 42).

وهي تُظهر بأسلوب صارخ التبعية لكل التأكيدات الرجولية وعدم استقلاليتها إزاء حكم الجماعة الرجولية.

إن بعض أشكال «الشجاعة» كتلك التي تتطلبها أو تعترف بها الجيوش أو قوى الشرطة (وبشكل خاص جداً «قوات النخبة») وعصابات الجانحين، لكن أيضاً وبتفاهة أكثر، بعض تجمعات عمل معينة ـ التي تشجّع، لاسيما في مهن البناء، أو تجبر على رفض إجراءات الحماية وعلى إنكار وتحدّ الخطر بتصرفات تهور مسؤولة عن كثير من الحوادث ـ إنما تجد مبدأها، وبشكل متناقض، في الخوف من فقدان تقدير أو إعجاب الجماعة، و«فقدان ماء الوجه» أمام «الأصحاب»، وأن يجد المرء نفسه مطروداً إلى الفئة المؤنثة النموذجية «للضعفاء»، و«الخنوعين» و«المُنَسْوَنين» و«اللوطيين». . . إلخ. وهكذا فإن ما نسميه «شجاعة» يضرب بجذوره أحياناً في شكل من الجبن: ويكفي للاقتناع بذلك استعراض كل المواقف التي تكون فيها إرادة الهيمنة أو الاستغلال أو القمع، من أجل الحصول على أفعال من قبيل القتل أو التعذيب أو الاغتصاب، مرتكز على الرهبة «الذكورية» من الاستبعاد من عالم «الرجال»، من دون وَهَن من أولئك الذين نسمّيهن «القساة»، لكونهم قساة بسبب معاناتهم الخاصة، وتحديداً بسبب معاناة الآخرين ـ القتلة والجلادين وصغار القادة لكل الديكتاتوريات ولكل «المؤسسات الكلّية»، حتى أكثرها اعتيادية، كالسجون والثكنات والداخلية في المدارس ـ (Internats)، لكن أيضاً أرباب العمل الجدد المقاتلون الذين يمجّدون السيرة المعظّمة لليبرالية الجديدة، والذين لكونهم غالباً ما يخضعون هم أنفسهم أيضاً إلى اختبارات الشجاعة الجسدية، ويظهرون سيادتهم برمي موظفيهم الفائضين. إن الرجولة كما نرى مقولة **علائقية** للغاية، شيّدت قبالة الرجال الآخرين، ومن أجلهم، وضد الأنوثة، على شكل **خوف** من المؤنث، وداخل النفس ذاتها أولاً.

الفصل الثاني

تذكّر الثوابت المخفيّة

إن الوصف الإثنولوجي لعَالَم اجتماعي هو بعيد للغاية حتى يسلّم نفسه للموضَعة (Objectivation) بسهولة أكبر، وفي الوقت ذاته مَبْنيّ برمّته حول الهيمنة الذكورية، إنما يعمل بمثابة ضرب من «مكشاف» لبقايا متناهية الصغر، ولشذرات متفرقة للرؤية المتمركزة الذكورة للعالم، ومن ثمة بمثابة وسيلة لأركيولوجيا تاريخية للاوعي الذي تكوّن من دون شك في الأصل في حال قديمة جداً، وبدائية جداً لمجتمعاتنا، يسكن كل واحد منا، رجلاً كان أو امرأة. (لاوعي تاريخي مرتبط، إذاً ليس بطبيعة بيولوجية أو نفسية، وبخاصّيات متأصّلة في تلك الطبيعة كالاختلاف بين الجنسين وفق التحليل النفسي، بل هو مرتبط بعمل بناء تاريخي تحديداً ـ كالذي يهدف إلى انتزاع الصبي من عالم الأنثوي ـ وقادراً بالنتيجة أن يُبدّل بواسطة تحول في شروط تاريخية للإنتاج).

يتعيّن إذاً البدء في فرز كل ما تسمح معرفة النمط المنجز «للاوعي» المركزية الذكورية بالكشف عنه وفهمه في تبدّيات اللاوعي الخاص بنا، الذي يسلم نفسه أو يخونها في ومضات، في استعارات الشاعر أو في التشبيهات المألوفة، ومنذورة في بداهتها إلى أن تمرّ

من دون أن تلاحظ. إن التجربة التي يمكن أن يحصل عليها قارئ غير متحامل لعلاقات التعارض أو التماثل التي تُبَنْيِن الممارسات (الطقوسية تحديداً) والتمثلات لمجتمع القبائل ـ بفضل الرسم البياني التخطيطي تحديداً، والموجه لتوفير رؤية شاملة مستبعَدة بالكامل من الممارسة المحلية البلدية ـ يمكن أن تذهب من شعور بالبداهة، ليس من البداهة في شيء إذا ما فكرنا بذلك، والذي يقوم على المشاركة في اللاوعي نفسه، إلى شكل من التَحْيرة (Déconcertement) التي يمكن أن تترافق بانطباع بالتجلي، أو بالأحرى **بإعادة اكتشاف** مطابقة تماماً لتلك التي يحصل عليه اللامتوقع الضروري في بعض الاستعارات الشعرية. والألفة التي يكتسبها القارئ غير المتحامل بسرعة كبيرة، كما فعل الإثنولوجي من قبل بجهد أكبر مع كل واحدة من علاقات التعارض ومع شبكة علاقات التكافؤ المباشر أو غير المباشر التي توحّد كل واحدة منها بكل الأخريات في نسق يضفي عليه بذلك **حاجته الموضوعية والذاتية**، هي ليست ذاتها الألفة التي يوفرها اكتساب معرفة بسيطة، بل تلك التي يؤمنها إعادة امتلاك معرفة، هي مملوكة ومفقودة منذ زمن بعيد في الوقت عينه، والتي سمَّاها فرويد ـ مقتفياً أثر أفلاطون ـ «بالتذكّر».

لكن هذا التذكّر لا يقوم فقط كما عند أفلاطون على مضامين صور مستحضرة (Eidétiques)، ولا على سيرورة فردية لتأسيس اللاوعي، مثلما عند فرويد، حيث تختزل السمة الاجتماعية له، من دون أن تكون مستبعدة حقاً إلى بنية اجتماعية جنسية (Générique)، وكونية، غير مميّزة اجتماعياً على الإطلاق. إنه يقوم على تطور السلالة البشرية (Phylogenèse) وعلى تطور الكائن البشري (Ontogenèse) للاوعي جماعي وفردي في الوقت ذاته، وهو أثر مستدمج لتاريخ جماعي، ولتاريخ فردي يفرض على كل الأعوان،

رجالاً أو نساء، نسقه من الافتراضات المسبقة (Présupposées) الإلزامية، حيث تبني الإثنولوجيا البداهية (Axiomatique)، مُحرِّرة بالقوّة.

إن عمل تحويل الأجساد المتمايزة جنسياً والمُمايِزة جنسياً في آن واحد، والذي يتحقق في جزء منه من خلال تأثيرات الإيحاء الإيمائي، وفي جزء آخر من خلال الإيعازات الصريحة، وفي جزء أخير من خلال كل البناء الرمزي لرؤية الجسد البيولوجي (وبشكل خاص للفعل الجنسي المصّمم كونه فعل هيمنة وتملّك)، إنما ينتج هابتوسات متمايزة وممايزة بشكل منهجي. إن تذكير الجسد الذكوري وتأنيث الجسد الأنثوي هي مَهَام عظيمة لا نهاية لها بمعنى من المعاني، والتي تتطلب دوماً على وجه التقريب، اليوم أكثر من أي وقت مضى بالتأكيد، إنفاقاً هائلاً في الوقت والمجهودات، تحدّد استبداناً (Somatisation) لعلاقة الهيمنة، كذلك طبّعت. ومن خلال ترويض الأجساد، تُفرض الاستعدادات الأشد جوهرية، تلك التي تجعل الأجساد الأكثر ملاءمةً لاستعمال الذكورة، **ميّالة وقادرة على** الدخول في الألعاب الاجتماعية: السياسة والأعمال والعلم... إلخ. (التعليم الأول يشجع الصبيان والبنات بشكل متفاوت للغاية على الانخراط في هذه الألعاب، ويشجع الأشكال المختلفة **لليبيدو المهيمِن** عند الصبيان أكثر، الذي يستطيع أن يجد تعبيرات متسامية في الأشكال الأكثر «نقاوة» لليبيدو الاجتماعي، مثل **الليبيدو العلمي**[1] (Libido sciendi).

(1) يجب ذكر كل الملاحظات التي تشهد على أن الأطفال، منذ نعومة أظفارهم، هم موضوع **انتظارات جماعية** مختلفة جداً، بحسب جنسهم، وأن الأطفال في وضعية مدرسية هم موضوع عناية مميّزة (نعلم أن الأساتذة يكرّسون وقتاً أكبر لهم، ويستجوبونهم أكثر، وقلّما يقاطعونهم، وأن الصبية يشاركون أكثر في النقاشات العامة).

الذكــورة بوصفها نَبـالـة

على الرغم من أن الشروط «المثالية» التي يوفرها مجتمع القبائل لدوافع لاوعي المركزية الذكورية قد ألغيت في جانب كبير منها، وأن الهيمنة الذكورية قد خسرت شيئاً ما من بداهتها المباشرة، فإن بعض الآليات التي تؤسّس تلك الهيمنة مازالت تواصل الاشتغال، مثل علاقة السببية الدائرية التي تقوم بين البنى الموضوعية للفضاء الاجتماعي والاستعدادات التي تنتجها، سواء عند الرجال أو عند النساء. إن الإيعازات المستمرة والصامتة واللامرئية التي يوجهها العالم المتراتب جنسياً للنساء المقذوفات فيه، تحضّرهن على الأقل مثلما تفعل الدعوات الصريحة لالتزام النظام، لقبول تعليمات وتحريمات اعتباطية لأنها متأصّلة في نظام الأشياء، تنطبع شيئاً فشيئاً في نظام الأجساد على أنها بداهية وطبيعية ومفروغ منها.

وإذا كان العالم يعرض نفسه دائماً كأنه موشّى بالمؤشرات والعلامات التي تشير إلى الأشياء التي يجب فعلها أو عدم فعلها، والتي ترسم ـ كما الرسم المنقّط ـ الحركات والتنقلات الممكنة المحتملة أو المستحيلة للأشياء «التي يجب فعلها»، و«التي ستأتي»، والمقترحة من قِبل عالَم أصبح متمايزاً اجتماعياً واقتصادياً، فإن هذا العالَم لا يتوجه إلى عون مجهول، ضرب من (x) قابل للتبادل، بل إلى عون (Agent) بعد أن يتعيّن بحسب الأوضاع والاستعدادات التي لكل عون. إنها تعرض نفسها على أنها أشياء يتعيّن فعلها أو لا يمكن فعلها، طبيعية أو لا يمكن التفكير فيها، عادية أو خارقة للعادة، **لهذه الفئة أو تلك**، أي تحديداً **لرجل** أو **لامرأة** (ولهذا الشرط أو ذاك). إن «الانتظارات الجماعية»، كما كان يقول مارسيل موس (Marcel Mauss)، أو«الإمكانات الموضوعية»، بلغة ماكس فيبر (Max Weber)، التي يكتشفها الأعوان الاجتماعيون في كل لحظة، ليس

من المجرد في شيء، ولا من النظري حتى لو توجّب على العلم، من أجل تملّك ناصيتها، اللجوء إلى الإحصاء. إنها متأصّلة في قسمات البيئة المألوفة على شكل تعارض بين الفضاء العمومي، المذكّر وبين العوالم الخاصة المؤنثة، بين الساحة العامة (أو الشارع، ملتقى كل المخاطر) والمنزل (وكما هو ملاحظ مراراً وتكراراً في الدعايات والرسوم الساخرة، تحشر النساء في الفضاء المنزلي، بخلاف الرجال الذين نادراً ما يُقْرنون بالمنزل وكثيراً ما يُمثّلون في أماكن غرائبية (Exotique) في أغلب الأوقات)، بين الأماكن المخصّصة بالدرجة الأولى للرجال، كالخمّارات ونوادي العالم الإنجلوساكسوني، المسجّاة بالجلد وبأثاثها الثقيل الحاد الزوايا ذي اللون القاتم، والتي تحيل إلى الأذهان صورة القسوة والخشونة الرجولية والفضاءات المسماة «أنثوية»، بألوانها الباهتة وآنيتها المزخرفة وأقمشتها المخرّمة، أو الأوشحة التي تستحضر الهشاشة والغَرَر.

إن الاستعدادات المسماة «أنثوية» التي لقّنتها العائلة والنظام الاجتماعي برمته، يمكن لها أن تتحقق وحتى أن تتفتّح عند الالتقاء مع «الانتظارات الموضوعية» المتأصّلة، خاصةً في الحال الضمنية، وفي المراكز المعروضة للنساء التي تمنحها بنية تقسيم العمل المجنّسَة بقوة كبيرة، وتجد تلك التوقعات نفسها، في اللحظة ذاتها مجازاة، وتساهم بذلك أيضاً في تقوية الثنائية الجنسية الجوهرية، سواء في المراكز التي تستدعي الخضوع والحاجة إلى الأمان أو في شاغريها المتماهين (Identifiées) مع مراكز، مسحورين فيها أو مستلبين، يجدون أنفسهم ويضيعونها دفعة واحدة. إن المنطق، الاجتماعي أساساً، لما نسميه «المَيْل»، له نتيجة إنتاج مثل تلك اللقاءات المتناغمة بين الاستعدادات والمراكز، التي تجعل من ضحايا الهيمنة

الرمزية قادرين على إتمام المهمات الثانوية أو التابعة **بسعادة** (Avec bonheur)، التي عُيّنت لفضائلهن في الخضوع، والطيبة والوداعة والتفاني وإنكار الذات.

ويدخل الليبيدو المجنّس اجتماعياً في اتصال مع المؤسسة التي تراقب أو تشرّع تعبيراته، «فالميول» هي دائماً، لجهة ما، استباق هوامي، كثر أو قلّ، لما **يَعِد** به المركز (طبع النصوص بالنسبة إلى السكرتيرة مثلاً)، ولما **يسمح** به (الحفاظ على علاقة أمومية أو إغوائية مع رب العمل مثلاً). ويمكن للقاء مع المركز أن يكون له أثر رؤيا بالقدر الذي يسمح ويشجّع، من خلال التوقعات العلنية أو الضمنية التي تحويها، بعض السلوكيات التقنية والاجتماعية، لكن أيضاً الجنسية أو المشبعة بالتضمينات الجنسية. إن عالم العمل مليء أيضاً بجماعات متوحّدة مهنياً (خدمة المستشفى، مكاتب الوزارات... إلخ) تشتغل أشباه عائلات، حيث يمارس مسؤول الخدمة، وهو رجل على الدوام تقريباً، سلطة أبوية النزعة تقوم على التغليف العاطفي أو الإغواء، ويكون مثقلاً بالعمل في الوقت ذاته، ويأخذ على عاتقه كل ما يجري في المؤسسة، ويمنح حماية معمّمة لعاملين تابعين، بالأساس إناث (ممرضات، مساعدات، كاتبات)، مشجعاً كذلك على توظيف مكثّف، مَرَضيّ أحياناً، في المؤسسة وفي من يجسدها.

وتلك الحظوظ الموضوعية تُستحضر أيضاً بطريقة عينيّة جداً ومحسوسة جداً، ليس فقط في كل علامات التراتبية في تقسيم العمل (طبيب/ ممرضة، رب عمل/ سكرتيرة... إلخ) بل أيضاً في كل التظاهرات المرئية للاختلافات بين الجنسين (الهيئة، اللباس، تصفيف الشعر)، وبشكل أوسع في تفاصيل تافهة ظاهرياً للسلوكيات اليومية

التي تحوي عدداً لا يحصى من دعوات التذكير بالنظام غير المُدْركة(2). وعلى هذا النحو تُحصر النساء تقريباً على مسرح التلفزيون في أدوار دنيا، هي بدائل عديدة لوظيفة «المضيفة» الممنوحة تقليدياً «للجنس الضعيف». وحينما تكون النساء محصّناتٍ برجل، حيث تستعملن للترويج لكل الغموض المطبوع في علاقات «الأزواج» التي تمارس عبر المزاح والإيحاءات المدعومة بشكل أو آخر، فإنهن يكنّ بالكاد قادرات على فرض أنفسهن وفرض كلمتهن، إذ يستبعدن إلى دور متعارف عليه، وهو دور «المنشّطة» أو «مقدمة البرنامج». وعندما يشاركن في نقاش عام فإنه يتوجب عليهن الكفاح باستمرار للوصول إلى الكلام وجذب الانتباه، ثم إن الانتقاص الذي يتعرضن له محتوم أكثر، لأنه غير مستوحى من سوء نية جهرية، ويمارس بالبراءة الكاملة للاوعي: نقطع عليهنّ الكلام، ونتوجه إلى رجل بكل حسن نية للإجابة عن السؤال الذكي الذي طرحْنه للتو (كما لو أن السؤال كما هو وبالتعريف، لا يمكن أن يأتي من امرأة). هذا الضرب من نفي وجود النساء يجبرهن غالباً، لفرض أنفسهن، على اللجوء إلى سلاح الضعفاء الذي يدعّم الأفكار النمطية: والبريق

(2) يجب التحليل بالتفصيل كل الآثار الاجتماعية لكل ما تسجّله الإحصاءات تحت شكل معدل التأنيث. ونحن نعلم، مثلاً، أن المنظور لتأنيث مهنة ما يختزل درجة المرغوبية والهيبة بها (انظر: J. C. Tonhey, «Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability», *Journal of Personality and Social Psychology,* 1974, 29 [1], p. 86-89.

ونعلم بدرجة أقل أن معدل الجنوسة (Sex-ratio) يمارس بذاته آثاراً، تساعد مثلاً على اكتساب مجموعة من الاستعدادات التي من دون أن تكون منقوشة ظاهرياً في البرامج الرسمية، تُطبع بطريقة منتشرة، انظر: M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux,* Paris, L'Harmattan, 1990, p. 27.

ونلحظ أن الفتيات يملن إلى أن ينجحن أقلّ كثيراً في اختصاصات التعليم التقني حيث هنّ أقليات. (المرجع المذكور)

ينحو للظهور وكأنه نزوة من دون مبرر أو استعراء يوصف فوراً بالهستيري. والإغواء الذي يقوم على شكل من الاعتراف بالهيمنة، أُحكِم صنعاً لتعزيز علاقة الهيمنة الرمزية القائمة. ولعله يتعيّن تعداد كل الحالات التي يكمل فيها أفضل الرجال نية حسنةً، أفعالاً تمييزية (العنف الرمزي كما نعلم، يجري مجرى نظام النوايا الواعية) مستبعدين النساء من مراكز السلطة، حتى من دون طرح السؤال، ومختزلين مطالبهن إلى نزوات يمكن تبريرها بحديث تخفيفي، أو بالتربيت على الخدّ[3]، أو حتى مذكّرين بنيّة الظهور بمظهر معارض، بتذكيرهن وإرجاعهن بمعنى ما إلى أنوثتهن، عبر لفت الانتباه إلى تصفيفة الشعر، أو هذه أو تلك من السمات الجسدية، أو استعمال تعابير المخاطبة الأليفة (الاسم الأول) أو الحميمية («يا صغيرتي»، «عزيزتي»، . . . إلخ) في وضعية «رسمية» (مع طبيب أمام مرضاه). . . إلخ، هي «خيارات» كثيرة، متناهية الصغر للاوعي، تساهم عبر جمعها في بناء الوضعية المنقوصة للنساء، والتي تسجّل نتائجها المتراكمة في الإحصاءات عن الضعف الكبير في تمثيل النساء في مراكز السلطة، ولاسيّما الاقتصادية والسياسية.

وفي الواقع، فإن مقارنة الذكورة بالنبالة ليس أمراً مبالغاً فيه. وللاقتناع بذلك يكفي مراقبة منطق **المعيار المزدوج**، كما يقول الإنجلو ساكسونيين، المعروف جيداً عند القبائليين، والذي ينشئ لاتماثلاً جذرياً في تقويم النشاطات الذكورية والأنثوية. زِدْ على ذلك أن الرجل لا يستطيع أن يقوم ببعض المهمات المعيّنة اجتماعياً على أنها سفلية، من دون أن يحطّ من قدر نفسه (ومن بين الأسباب فهو

(3) لاحظ العديد من المراقبين اللاتماثل بين الرجال والنساء في ما تسميه نانسي هانلي (Nancy Henley) «بسياسة اللمس»، أي السهولة والتواتر في التواصل الجسدي (تربيت على الخدّ، أخذ الكتف أو الخصر).

يقوم بها لأنه مستبعد)، والمهمات ذاتها يمكن أن تكون نبيلة وصعبة عندما يقوم بها الرجال، أو لا معنى لها ولامحسوسة وسهلة وتافهة حين ما تنجزها النساء. وكما يذكّر بذلك الفرق بين الطاهي والطاهية، والخياط والخياطة، فإنه يكفي للرجال أن يستحوذوا على الأشغال المعروفة بكونها أنثوية، وأن ينجزوها خارج المجال الخاص، حتى تلفي نفسها بالمناسبة ذاتها مشرّفة ومجمّلة. «هو العمل، كما تلاحظ مارغريت ماريانى (Margaret Maruani)، الذي يتشكّل دائماً كأنه مختلف بحسب ما إذا كان يقوم به رجال أو نساء». وإذا كانت الإحصاءات تثبت أن المهن التي يقال عنها إنها متخصّصة ترجع بالأحرى إلى الرجال، بينما الأعمال التي تخصّص للنساء هي «من دون جودة»[4]، فلأن كل مهنة، أياً كانت، يمكن أن تنعت جزئياً بمعنى ما بأنها أنجزت بواسطة الرجال (الذين هم جميعاً، من هذه الناحية ممتازون أساساً). هكذا، وكما أن الأشدّ اتقاناً للمسايفة لرجل من العوام لا يمكن أن يفتح له أبواب نبالة السيف، فإن عاملات التنضيد الطباعي الذي أثار دخولهن مجالات مهن صناعة الكتاب مقاومة شديدة من جانب الرجال الذين شعروا بأنهم مهدّدون في ميثولوجيتهم المهنية عن العمل عالي التأهيل، لا يُعترف بهنّ على أنهن يقمن **بالمهنة** نفسها كزملائهنّ الذكور، حيث يفصلن عنهم بستارة بسيطة، على الرغم من أنهن يؤدين **العمل** عينه: «فمهما فعلن فإنهن عاملات طباعة على الآلة الكاتبة، وليس لديهن أيّ تأهيل. ومهما فعلوا فإن المصحّحين هم محترفو الكتاب، وهم بالتالي كفوءون للغاية»[5]. وبعد نضالات طويلة قامت بها النساء لفرض

(4) M. Maruani et C. Nicole, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, emplois féminins*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.

(5) المرجع نفسه، ص 34-77.

الاعتراف بأهليتهن، فإن المهام التي أعادت توزيعها التحولات التكنولوجية على نحو جذري بين الرجال والنساء قد أعيد تشكيلها اعتباطياً، على نحو يفقّر العمل الأنثوي ويحفظ بشكل قاطع القيمة العليا للعمل الذكوري(6). ونرى أن المبدأ القبائلي الذي يقضي بأن يكون عمل المرأة مكرّساً لأن تجهد في المنزل «مثل الذبابة في اللبن المخثر، من دون أن يتراءى شيء إلى الخارج»(7)، محكوم عليه بأن يبقى لامرئياً، ويُستمر بتطبيقه في سياق يبدو في ظاهره أنه تغيّر جذرياً، مثلما يؤكد ذلك أيضاً ما يلاحظ من افتقار النساء عامة إلى لقب تراتبي مناسب لوظيفتهم الفعلية.

وتميل «الانتظارات الجماعية» السلبية أو الإيجابية، إلى أن تتأصّل في الأجساد في شكل استعدادات دائمة عبر الترجيحات الذاتية التي تفرضها. على هذا النحو، طبقاً للناموس الكوني الذي يقضي باستواء الترجيحات مع الحظوظ، والتطلعات مع الإمكانات، فإن التجربة المطوّلة والمشوّهة خفية لعالم مجنّس من طرفه إلى طرفه، تنزع إلى إذواء الميل نفسه على إكمال الأعمال غير المنتظرة من النساء، من خلال تيئيس تجربتهن، حتى من دون أن تمنع تلك الأفعال عنهن. وكما تبيّن جيداً هذه الشهادة عن التغيرات في الاستعدادات المتتالية الناتجة عن تغيير في الجنس، إنما تشجع ظهور

(6) إن تأبيد الاختلافات الاعتباطية يمكن أن يستند إلى التقسيمات الأكثر تقادماً للرؤية الأسطورية، بين الحار والبارد مثلاً، كما نراه في حال صناعة الزجاج، حيث يلاحظ انشطار بين القطاع الحار (الفرن والصناعة)، الذكوري، المعتبر على أنه نبيل، وبين القطاع البارد(التفتيش، الفرز، التغليف)، أقل نبلاً، ويترك للنساء، انظر: H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, Paris, IRESCO, 1992).

(7) P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.*, p. 450.

ما يسمى بعجز متعلَّم (Learned helplessness): «كلما عوملتُ أكثر كامرأة أصبح امرأة أكثر. كنت أتكيف طوعاً أو كرهاً. ولو كان مفترضاً بي أن أكون عاجزة عن السير خلفاً بالسيارة أو فتح الزجاجات، لشعرت بغرابة أني أصبحت غير كفوءة. ولو فكروا في أن حقيبة ما ثقيلة كثيراً بالنسبة إليّ، لفكرت أنا نفسي أيضاً كذلك، بطريقة غير قابلة للتفسير»[8]. إنه استحضار رائع، جُعِل ممكناً بواسطة المقارنة، لذلك الضرب من مفعول بيغماليون (Pygmalion) المعكوس أو السلبي الذي يُمارس باكراً جداً وباستمرار لا ينقطع على النساء، لينتهي به الأمر إلى أن لا يلاحظ بالكامل تقريباً (أفكر بالطريقة التي يتبعها الأهل والأساتذة وزملاء الدراسة في تثبيط همّة، أو بالأحرى - «بعدم تشجيع» - توجّه الفتيات نحو بعض الفروع التقنية أو العلمية تحديداً: «يقول الأساتذة دائماً إننا أكثر هشاشة، فينتهي بنا الأمر حينئذٍ إلى أن نعتقد بذلك»، يمضون الوقت في إسماعنا أن الفروع العلمية هي أيسر بالنسبة للصبيان، حينئذٍ بالضرورة...»). نفهم بهذا المنطق أن الحماية «البطولية» عينها، إضافة إلى أنها يمكن أن تؤدي إلى حبس النساء أو تستخدم لتبرير ذلك، فإنها يمكن أن تساهم في إبعادهن عن كل تواصل مع كل أوجه العالم الواقعي «الذي لم يخلق من أجلهن»، لأن تلك الجوانب لم تُصنع لهن.

إن كل نداءات التذكير المتكرر بالنظام المتأصّل في نظام الأشياء، وكل الإيعازات الصامتة أو التهديدات الخفية الملازمة

---

(8) *«The more I was treated as a woman, the more woman I became. I adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself».* (J. Morris, *Conundrum*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, p. 165-166).

للمسيرة العادية للعالم، إنما تتعيّن بحسب الحقول طبعاً. والاختلاف بين الجنسين يظهر للنساء في كل حقل من تلك الحقول في أشكال فريدة، من خلال **التعريف المهيمِن للممارسة** على سبيل المثال الذي يبقى ساري المفعول، من دون أن يفكر أحد بضبطه على أنه مجنّس، وبالنتيجة وضعه موضع تساؤل. إن خاصّة المهيمِنين أنهم قادرون على جعل أسلوبهم الخصوصي في الوجود معترفاً به على أنه أسلوب كوني (Universel)، فتعريف الامتياز محمّل في كل الحالات بتضمينات ذكورية، لها خاصية ألاّ تبدو كذلك. إن تعريف مركز ما، وخاصة مركز نفوذ، يحتوي كل أنواع الصلاحيات والقدرات المشبعة بتضمينات جنسية. وإذا ما كان هنالك الكثير من المراكز الصعبة للغاية على النساء، فلأنها فصّلت على قياس الرجال، إذ شيّدَت الرجولة نفسها من خلال تعارضها مع النساء، كما هي حال المراكز في هذه الأيام. ولكي تنجح امرأة بالكامل في شغل مركز، فإنه يتوجب عليها أن تمتلك ليس فقط ما هو مفروض جهراً من مواصفات المركز بل أيضاً مجموعة متكاملة من خاصيات يدخلها عادة شاغروها الذكور إلى المركز، مثل القامة الجسدية أو الصوت أو الاستعدادات، من قبيل العدوانية والثقة و«التحفظ عن الدور»، والنفوذ المسمى طبيعي... إلخ، والتي هيّئ لها الرجال، وتمرّسوا عليها ضمنياً بوصفهم رجالاً.

بعبارة أخرى نقول إن المعايير التي نقيس بها النساء، ليست من الكونية في شيء. والحركة النسوية المسماة **كونية** لأنها تجهل أثر الهيمنة، وكل ما تدين بها كونية المهيمِن الظاهرة في علاقتها مع المهيمَن عليه ـ هنا، كل ما له مساس بالرجولة ـ تؤصّل في التعريف الكوني للكائن البشري خاصّيات تاريخية التي للرجل الرجولي الذي أنشأ من خلال تعارضه مع النساء، لكن الرؤية المسماة **تفاضلية**

(Différencialiste)، لأنها تجهل، هي أيضاً، ما يدين به التعريف المهيمِن للعلاقة التاريخية للهيمنة وللبحث عن الاختلاف المكوَّن لها (ما هي الرجولة في النهاية إذا لم تكن لا أنوثة؟)، لا تفلت هي الأخرى في همّها لإعادة الاعتبار للتجربة النسوية، من شكل ناعم من أشكال منزع الجوهرية (Essentialisme): وكما الزنوجة (Négritude)، على طريقة سنغور (Senghor)، كانت عندما تقبل بعض أوجه التعريف المهيمِن للأسود (Noir)، كمثل الحساسيَّة، تنسى أن «الاختلاف» لا يظهر إلا عندما تتخذ وجهة نظر المهيمِن بخصوص المهيمَن عليه، وإن هذا بالذات هو الذي تسعى لتتمايز عنه، نتيجة علاقة تمايز تاريخية(مثل كودورو (Chodorow)، الاتصال (Relatedness) بالتعارض مع الانفصال (Separatedness) الذكوري، أو مثل بعض المدافعات عن الكتابة النسوية اللواتي يمجّدن علاقة شخصية بالجسد).

الكائن الأنثوي بوصفه كائناً ـ مُدرَكاً

كل ما في أصل (تكوين) الهابتوس الأنثوي وكل ما في الظروف الاجتماعية لتحْيينِه (Actualisation)، يشارك في جعل التجربة الأنثوية للجسد الحدّ الفاصل للتجربة الكونية التي للجسد من أجل الآخرين، المعرّض باستمرار للموْضَعَة التي تأتيها نظرة وخطاب الآخرين، فالعلاقة مع الجسد الخصوصي لا تُختصر «بصورة عن الجسد»، أي في التمثّل الذاتي (Self-Image أو Looking-Glass Self) المرتبط بدرجة محدّدة من **تقدير الذات** (Self-Esteem)، الذي لعونٍ (Agent) ما من آثاره الاجتماعية (من إغرائه، من فِتنَته. .. إلخ)، والذي يتكوّن بالأساس انطلاقاً من التمثل الموضوعي للجسد، ورجع الصدى (Feed-Back) التوصيفي والمعياري الذي يرجعه الآخرون(الأهل، الأتراب. .. إلخ). إن نموذجاً كهذا، ينسى أن كل

البنية الاجتماعية حاضرة في قلب التفاعل على شكل ترسيمات إدراك وتقييم متأصّلة في أجساد الأعوان وهم يتفاعلون. إن هذه الترسيمات التي تضع فيها جماعة ما، بناها الاجتماعية الجوهرية (مثل كبير/ صغير، قوي / ضعيف، سمين/ نحيف... إلخ)، تتدخل في الأصل بين كل عون وجسده، لأن ردود الفعل أو التمثلات التي يثيرها جسده عند الآخرين، وإدراكه المخصوص لتلك الردود، هي نفسها مبنية طبق تلك الترسيمات. وردّ الفعل الحاصل انطلاقاً من التعارضات كبير/ صغير، مذكر/ مؤنث (ككل تلك الأحكام من قبيل «أنها مفرطة الكبر بالنسبة إلى فتاة»، أو «هذا مزعج بالنسبة إلى فتاة»، أو «بالنسبة إلى الولد، فهذا ليس بخطير»، وهي أحكام لها ما يعادلها في قول مأثور للقبائل: («الرجل لا يعيبه شيء أبداً»)، هي مناسبة لاكتساب الترسيمات المعنية، التي ترجعها الذات نفسها على جسدها الخاص، تنتج ردّ الفعل ذاته ولمكانة التجربة العملية للجسد التي تمنحها تلك الترسيمات. على هذا النحو، فإن الجسد المُدرَك محدّد اجتماعياً بشكل مضاعف. وهو من ناحية، في ما هو الأكثر طبيعي ظاهرياً (حجمه، قامته، وزنه، وجهازه العضلي... إلخ)، نتاج اجتماعي يتبع الشروط الاجتماعية للإنتاج عبر وساطات عديدة مثل ظروف العمل (وتحديداً مع التشوهات، والأمراض المهنية التي هي رهن لها) والعادات الغذائية. إن **التخلّق** الجسدي، حيث يدخل في الوقت ذاته المواجهة الفيزيائية للجسد بحصر المعنى تحديداً («المظهر» (Physique))، وطريقة التعاطي به، وكذلك المظهر والقامة، يفترض به أن يعبّر عن «الكائن الدفين» وعن «طبيعة» «الشخص» في حقيقته، وفق مسلّمة التطابق بين «الجسماني» و«الأخلاقي» التي تفرز المعرفة العملية أو المعقلنة، والتي تتيح ربط خصائص «نفسانية» و«أخلاقية» بمؤشرات جسدية أو فِراسية (Physiognomique) (جسد نحيف وممشوق يميل مثلاً إلى أن يُدرَك

على أنه علامة على سيطرة رجولية في الشهوات الجسدية)، لكن لغة الطبيعة تلك التي يفترض بها الكشف عن أشد الأشياء خفاء وصدقاً في الوقت ذاته، هي في الحقيقة لغة الهوية الاجتماعية، طبّع كذلك على هيئة «العاميّة مثلاً، أو «التميّز» المسمى بـِ: طبيعي.

ومن ناحية أخرى، فإن الخصائص الجسدية تتعقّل عبر ترسيمات إدراك يرتبط استعمالها في أفعال التقييم بالمركز المحتل في الفضاء الاجتماعي، فالصنافات (Toxinomies) السارية المفعول تنحو إلى معارضة الخصائص الأكثر شيوعاً عند المهيمِنين، وتلك الأكثر شيوعاً عند المهيمَن عليهم، وذلك من خلال تصنيفها بشكل تراتبي(نحيف/ سمين، كبير/ صغير، أنيق/ مبتذل، خفيف /ثقيل،... إلخ)[9]، وهكذا فإن التمثل الاجتماعي الذي لكل عون عن جسده، والذي عليه أن يتعايش معه، بلا شك منذ وقت مبكر جداً، إنما يحصل عليه كذلك عبر تطبيق صنافة اجتماعية، مبدأها هو ذاته مبدأ الأجساد الذي ينطبق عليها[10]. وهكذا فإن النظرة ليست مجرد سلطة كونية، ممَوْضَعة ومجردة مثلما يريدها سارتر (Sartre)، بل سلطة رمزية ترتبط فعاليتها بالمركز النسبي لذلك الذي يُدرِك ولذلك الذي يُدرَك، وبدرجة ترسيمات الإدراك والتقويم السارية المفعول

---

(9) إنها إوالية من هذا النوع هي التي سلّط عليها دومينيك ميرليه (Dominique Merllié) الضوء، عبر إخضاع تحليل الإدراك التفاضلي الذي يملكه الفتيان والفتيات عن الاختلافات بين الكتابات الذكورية والأنثوية انظر: Dominique Merllié, *art. cit.*

(10) هكذا، فإن للأجساد كل الحظوظ لتلقي ثمن مناسب بدقّة مع المركز لشاغليه في الفضاء الاجتماعي، لولا أن استقلالية منطق الوراثة البيولوجية بالنسبة إلى منطق الوراثة الاجتماعية لم يعط أحياناً، بشكل استثنائي، للأكثر حرماناً اقتصادياً واجتماعياً الخصائص الجسدية الأكثر ندرة، مثل الجمال(التي نقول عندها «قدرية» لأنها تهدد النظام القائم) ولو أن، على العكس، الحوادث الطارئة لعلم الوراثة لم تحرم «الكبار» أحياناً من الصفات الجسدية لمركزهم مثل الجمال والبنية الكبيرة.

التي تكون معروفة ومعترف بها من قبل ذلك الذي ينطبق عليهم.

إن التجربة العملية للجسد التي تتوالد في تطبيق ترسيمات جوهرية نابعة من استدماج البنى الاجتماعية على الجسد الخصوصي، والتي تتعزّز باستمرار بردود الفعل المتوالدة طبق الترسيمات ذاتها التي يحدثها الجسد الخصوصي لدى الآخرين، إنما هي أحد مبادئ البناء في كل عون لعلاقة ثابتة بجسده، فذاك الأسلوب الخاص في ضبط الجسد وتقديمه للآخرين، يعبّر قبل كل شيء عن المسافة بين الجسد المجرّب عملياً والجسد الشرعي، ويعبّر في الوقت ذاته عن استباق عملي لحظوظ نجاح التفاعلات الذي يسهم في تعريف تلك الحظوظ (بسمات موصوفة عامة، مثل رباطة الجأش والثقة بالنفس والارتياح. . . إلخ). إن احتمال اختبار الجسد في الشدّة (باعتباره شكلاً لتجربة «الجسد المستلب» بامتياز) أو الضيق أو الخجل أو الخزي، هو احتمال أكثر قوة بقدر ما يكون التباعد أكبر بين الجسد المتطلب اجتماعياً والعلاقة العملية بالجسد التي تفرضها نظرات وردود فعل الآخرين. ويختلف احتمال اختبار الجسد بشدّة بالغة بحسب الجنس، وبحسب المركز في الفضاء الاجتماعي. وهكذا فإن التعارض بين الكبير والصغير، كما بيّنت ذلك العديد من التجارب، هو واحد من المبادئ الأساسية التي يملكها الأعوان على أجسادهم، وعن كامل الاستعمال العملي الذي يفعلونه بأجسادهم، وتحديداً المكان الذي يفردونه لتلك التجربة[11] (إن التمثل الشائع يعطي للرجل المركز المهيمِن، كأن يكون الحاضن الذي يضمّ ويراقب

(11) حول هذه النقطة، انظر: S. Fisher et C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Princeton, New York, Van Nostrand, 1958.

وينظر من فوق... إلخ)[12]، هو تعارض يتخصّص بحسب الجنسين اللذين يُفَكَّر بهما من خلال ذلك التعارض. بحسب منطق ملاحظ أيضاً في العلاقات بين المهيمِنين والمهيمَن عليهم في صلب الفضاء الاجتماعي الذي يجعل البعض والبعض الآخر يضع موضع التنفيذ التعارض نفسه، لكن مع **إعطاء قيم معاكسة للألفاظ التي يعارض بينها**، نلاحظ مع سيمور فيشر (Seymour Fisher) أن الرجال يميلون إلى التعبير عن استيائهم من أجزاء من أجسامهم التي يعتبرونها «صغيرة بإفراط»، بينما توجّه النساء نقدهن نحو أجزاء من أجسادهن تبدو لهن «كبيرة بإفراط».

إن نتيجة الهيمنة الذكورية التي تشكّل من النساء موضوعات رمزية، الكائن منها (esse) كائن ـ مدرَك، هي وضعهن في حال دائمة من عدم الأمان الجسدي، أو بالأحرى في حال من التبعية الرمزية: إنهن موجودات بواسطة، ومن أجل نظرة الآخرين، أي بمثابة **موضوعات** مضيافة، جذابة وجاهزة، وننتظر منهن أن يكنّ «أنثويات»، أي مبتسمات لطيفات مجاملات خاضعات محتشمات متحفظات وحتى منزويات. والأنوثة المزعومة ليست غالباً شيئاً آخر سوى شكل من المجاملة إزاء انتظارات ذكورية في شأن تضخيم الأنا (Ego). وبالنتيجة، فإن علاقة التبعية إزاء الآخرين (وليس الرجال فقط) تنحو لأن تصبح مكوّنة لكيانهن.

إن **حكم الغير** هذا، هو مبدأ الاستعدادات، مثل الرغبة بلفت الانتباه والإعجاب التي يشار إليها أحياناً بالغنج، أو مثل قابلية انتظار

---

(12) حول علاقة الغلاف الحامي كما يعبر عن نفسه في الإعلان، انظر: E. Goffman, «La ritualisation de la féminité,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, p. 34-50.

الكثير من الحب، الوحيد القادر، على حد قول سارتر، على جلب شعور تبرير الذات في خصائصه الأكثر عرضية لكيانه (Son être)، ولجسده أولاً[13]. ولكونهنّ على مرأى نظر الآخرين على الدوام، فإنهن محكوم عليهن أن يختبرن باستمرار الفارق بين الجسد الفعلي المقيّدات به والجسد المثالي الذي يعملن بلا انقطاع للاقتراب منه[14]. ولأنهن بحاجة إلى نظرة الآخرين لتكوين أنفسهن، فإنهن يتوجهن في الممارسة دائماً إلى التقييم المسبق للثمن الذي يمكن تلقّيه من خلال المظهر الجسدي، وطريقتهن في التحكم بجسدهن وعرضه (من هنا تتكوّن القابلية الواضحة بشكل أو آخر للتبخيس الذاتي ولاستدماج الحكم الاجتماعي على شكل حرج جسدي أو على شكل خجل).

وفي وسط البرجوازية الصغيرة التي، نتيجة مركزها في الفضاء الاجتماعي، تتعرّض بشكل خاص إلى جميع تأثيرات الحصر (Anxiété) إزاء النظرة الاجتماعية، تبلغ النساء الشكل الأقصى للاستلاب الرمزي (القصد من ذلك أن آثار المركز الاجتماعي، يمكنها في حالات أخرى، مثلما هنا، أن تقوّي تأثيرات النوع (Genre) من دون أن تلغيها أبداً على ما يبدو، أو تخفيفها في

(13) وإذا كانت النساء يملن، بشكل خاص، إلى الحب الرومانسي أو الخيالي، فهذا من دون شك في جزء منه، لأن لهن خصّيصاً مصلحة في ذلك: وعدا عن أنه يسمح لهن بالتخلص من الهيمنة الذكورية، فهو يقدّم لهن، سواء كان في شكله العادي جداً، مع الزواج الذي في المجتمعات الذكورية، يُتبادلن من أسفل إلى أعلى، أو كان في أشكاله الخارجة عن المألوف، طريقاً، الوحيد غالباً، للصعود الاجتماعي.

(14) العلاجات بالمواد التجميلية التي تمتص كثيراً من الوقت والمال والجهد (بشكل فارقي بحسب الطبقات) تجد حدّها في الجراحة التجميلية التي تحولت إلى صناعة ضخمة في الولايات المتحدة (يلجأ لخدماتها مليون ونصف شخص سنوياً - انظر: S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 25).

حالات أخرى). ومن خلال الاستدلال بالضدّ، فإن الممارسة المكثّفة لرياضة ما، تحدّد عند النساء تحولاً عميقاً في التجربة الذاتية والموضوعية للجسد: عندما يتوقف الجسد عن أن يتواجد فقط لأجل الآخرين أو لأجل المرآة، والأمران سيّان (أداة تسمح ليس فقط برؤية نفسها بل برؤية كيف يمكن أن تكون مرئية، وأن تظهر كما يودّ الآخرون أن تكون مرئية)، ويتوقف من أن يكون فقط شيئاً جُعل لأن يُنظَر إليه، أو يجب النظر إليه بغية إعداده لأن يكون منظوراً إليه، فإنه ينقلب من جسد من أجل الآخرين إلى جسد من أجل الذات، ومن جسد سلبي مؤثَّر فيه إلى جسد فاعل ومؤثِّر. غير أن النساء اللواتي قطعن مع العلاقة الضمنية للجهوزية، يستعِدْن بمعنى ما تملّك صورتهن الجسدية، وبالمناسبة ذاتها جسدهن، يظهَرْن في أعين الرجال كأنهن غير «أنثويات»، لا بل سحاقيات، والتأكيد على اللاتبعية الفكرية التي تُترجم أيضاً في التظاهرات الجسدية تحدث آثاراً مشابهة تماماً[15]. وبشكل أعمّ فإن بلوغ السلطة، أيا كانت، يضع النساء في وضعية **الإكراه المزدوج** (Double Bind): وإذا ما تصرّفن مثل الرجال فإنهن يعرضن أنفسهن لخسارة الصفات الملزمة «للأنوثة»، ويضعن موضع الشك الحق الطبيعي للرجال في مراكز السلطة. وإذا ما تصرّفن تصرّف النساء، فإنهن يظهرن عاجزات وغير متكيفات مع الوضع. هذه التوقعات المتناقضة لا تفعل شيئاً سوى أن تنوب تلك التي هنّ لها معرّضات بنيوياً باعتبارهن أشياء معروضة في سوق المتاع الرمزي، ومدعوات في آن للوضع حيز التنفيذ كي يُعجبن ويغوين، ومنذورات لدفع مناورات الإغراء الذي يمكن لذلك الضرب من الخضوع المجحف لحكم النظرة الذكورية أن يحدثها. إن هذه التوليفة المتناقضة من الانغلاق والانفتاح والتحفظ والإغراء هي بالأحرى أكثر صعوبة في

---

(15) انظر: C. A. MacKinnon, *op. cit.* p. 121 sq.

تحقيقها بقدر ما هي خاضعة لتقييم الرجال الذين يمكن أن يرتكبوا أخطاء من التأويل اللاواعي أو المنتفع. وهكذا، كما كانت تلاحظ إحدى المخبرات، أنه ليس للنساء من خيار غالباً، أمام الدعابات الجنسية، إلا عزل أنفسهن أو المشاركة على الأقل سلبياً في محاولة للاندماج، معرضين أنفسهن لخطر فقدان القدرة على الاحتجاج إذا ما كنّ ضحايا تمييز جنسي (Sexisme) أو تحرش جنسي.

وتقترح ساندرا لي بارتكي (Sandra Lee Bartky)، واحدة من أكثر الوَصْفات حدّة للتجربة الأنثوية للجسد، خطأ على ما أظن، أن تعزو إلى الفعل الوحيد، بالغ الأهمية من دون شك «لعقدة الدُّرْجة ـ الجمال»، والجمال، وتَلْقين النساء كل أشكال الحصر العميقة بخصوص جسدهن» و«إحساساً حاداً بعدم أهليتهن الجسدية»[16]. وإذا كان تأثير هذه المؤسّسات أمر لا يمكن إنكاره، فإنه لا يمكن أن يتعلق إلا بتعزيز أثر العلاقة الجوهرية الذي ينصّب المرأة في وضع كائن ـ مُدرَك، محكوم بأن يدرك نفسه عبر الفئات المهيمِنة، أي الذكورية. ولفهم «البعد المازوشي» للرغبة الأنثوية، أي «ذلك الشكل من «إضفاء الشبق (Erotisation) على العلاقات الاجتماعية للهيمنة»[17]، الذي «يجعل كثيراً من النساء ترى، بحسب ما تقول أيضاً ساندرا لي بارتكي أن مكانة مهيمِنة عند الرجال أمر مثير»[18]، ويجب أن نطرح افتراض أن النساء يطلبن من الرجال (وكذلك، لكن في المقام الثاني، من مؤسسات «عقدة الدُرجة ـ الجمال») أن يقدموا

(16) S. Lee Bartky, *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York - Londres, Routledge, 1990, p. 41.

(17) المرجع نفسه، ص 51.

(18) المرجع نفسه. («For many women, dominance in men is exiting»), انظر ايضاً، ص 47.

لهن حِيلاً لتقليص «شعورهن بالنقص الجسدي». والحال أنه يمكننا الافتراض أن نظرة الأقوياء التي تمارس النفوذ، ولاسيّما على الرجال الآخرين، جديرة بشكل خاص في ملء وظيفة إعادة الثقة تلك[19].

الرؤية الأنثوية للرؤية الذكورية

تفرض البنية إكراهاتها على طرفي علاقة الهيمنة: إذاً، على المهيمِنين أنفسهم، حيث يستطيعون الاستفادة من ذلك على الرغم من كونهم، بحسب قوْلَة ماركس: «مهيمَن عليهم من الهيْمنَة». وذلك لأن، وكما تكشف ذلك كفاية كل الألعاب المرتبطة بالتعارض بين الضخم والضئيل، المهيمِنين لا يستطيعون التواني عن تطبيقها على أنفسهم، أي تطبيق ترسيمات اللاوعي على أجسادهم، وعلى كل ما هم عليه، وعلى كل ما يفعلون. وتلك الترسيمات، كما في خال الرجال، تولّد متطلبات ضخمة، كما تحْدُس بها وتدركها ضمنياً النساء اللواتي لا يردن زوجاً أقصر منهن. يجب إذاً تحليل التجربة الذكورية في الهيمنة بتناقضاتها عند فرجينيا وولف، ليس من كاتبة الروايات الكلاسيكية وحسب، التي يُستشهد بها بلا كلل، مثل رواية «**غرفة للنفس وحدها**» (*A Room of One's Own*) و**الجنيهات الثلاثة** (*Three Guineas*)، بل من روائية «**نزهة في الفنارة**»، التي تطرح ـ لا شك بفضل التذكّر الذي يشجعه عمل الكتابة[20] ـ استحضار العلاقات بين

(19) لدى المهيمِن تحديداً السلطة في فرض رؤيته الخاصة به عن نفسه، على أنها موضوعية وجماعية (الحدود تتمثل النصُب الفروسية أو الرسوم في العَظَمَة)، للحصول من الآخرين الذين، كما في الحب أو الإيمان، يتنازلون عن سلطتهم الجنسية في الموضعة، ويقيم نفسه بذلك في ذات مطلقة، لا خارج لها، مبرّراً بالكامل في البقاء كما هو موجود.

(20) كانت فيرجينيا وولف تعي المفارقة التي لن تفاجأ إلا الذين لديهم رؤية مبسّطة للأدب وطرق خاصة للحقيقة: «أفضّل، عندما تكون الحقيقة مهمة، أن أكتب قصص الخيال» انظر:
= V. Woolf, *The Pargiters*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977, p. 9.

الجنسين التي أُخليت من كل الرواشم (Clichés) عن الجنس والمال والسلطة التي لا تزال تحويها نصوصها الأكثر نظرية. ويمكننا فعلاً أن نكتشف ـ على حلفية هذه القصة ـ استحضاراً واضحاً للنظرة الأنثوية لا مثيل له، هي بدورها واضحة بشكل خاص، بشأن هذا الضرب من الجهد الميؤوس والمثير كثيراً للشفقة في لاوعيه المنتصر الذي يتوجّب على كل رجل القيام به ليكون في مستوى فكرته الطفولية عن الرجل.

هذا الوضوح المضطرب والمتسامح إنما هو الذي تذكره فيرجينيا وولف منذ الصفحات الأولى لروايتها. وفي واقع الأمر، من المحتمل أن تكون غالبية القراء وخاصّة الذكور، على خلاف السيدة رامسي التي تخشى أن يكون أحد سمع صوت زوجها، لا يفهمون أو حتى لا يتبيّنون الموقف الغريب، والسخيف بعض الشيء حتى في القراءة الأولى والتي وضعت السيدة رامسي نفسها فيه: «فجأة صرخة مدوّية، شبيه بصوت مروبص نصف مستيقظ، نميز فيها شيئاً ما مثل «أزيز الرصاص وأزيز القذائف ورشقات محتدمة»، رنّت في أذنها بشدة متناهية جعلها تلتفت، وقد أخذ منها القلق مأخذاً، ما إذا سمع أحد زوجها[21]. ومن المحتمل أيضاً أن القراء لن يفهموا أكثر، بعد قراءة صفحات عديدة، عندما تفاجأ السيد رامسي بشخصين آخرين هما ليلي برسكو وصديقها. وشيئاً فشيئاً سيفهم القراء من

= أو أيضاً: *«Fiction here is likely to contain more truth than Fact»*

انظر: (V. Woolf, *A Room of One's Own*, Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7).

(21) V. Woolf, *La Promenade au phare, op. cit.*, p. 24.

على الرغم أننا، عند قراءة الرواية، لا نكتشفها ولا نفهمها إلا تدريجياً، فإنه يجب معرفة أن السيد رامسي، وهو أستاذ محاط بالتلاميذ والزملاء، ضُبط وهو ينشد بصوت عال القصيدة الشهيرة للشاعر تينسن (Tennyson) وعنوانها «حمولة سريّة الفرسان الخفيفة».

خلال الرؤى المتعددة لمختلف الشخصيات التي سبق لهم اعتمادها، سلوك السيد رامسي وقلق زوجته بهذا الخصوص: «وتفاقمت عادته في الحديث إلى نفسه، وتلاوة الأشعار، والاستماع إليها، فخافته زوجته، ونتجت عن ذلك أوضاعٌ محرجة للغاية»[22]. لقد برز السيد رامسي، منذ الصفحات الأولى للرواية، شخصية ذكورية رائعة وأبوية، ضُبط ملتبساً بجنحة الولدنة.

إن منطق الشخصية برمته يكمن في هذا التناقض الظاهر. والسيد رامسي مثل الملك المتقادم الذي يذكره بنفنيست (Benneviste) في **معجم المؤسسات الهندية الأوروبية** (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*)، هو ذاك الذي تقع كلماته كأحكام، وهو الذي يستطيع بجملة واحدة أن يزيل الفرح العظيم لابنه جايمس ابن الستّة، المسترسل بجوارحه في نزهة الغد إلى المنارة («وقال أبوه وهو يتوقف أمام نافذة غرفة الاستقبال: لن يكون الطقس صحواً غداً»). إن لتكهنات الأب سلطة أن تحقّق نفسها بنفسها، بالمعنى القوي للكلمة، أي أن تتحوّل إلى حقيقية: إما أن تعمل أوامر أو بركات أو لعنات، وأن تعلن سحرياً عن مجيء ما تعلِن عنه، وإما أن تعلن ببساطة، بتأثير أشدّ رهبة، ما يبشّر به في علامات لا تستطيع التقاطها إلا بصيرة المتنبئ شبه الرباني وحده، القادرة على منح مبرر للعالم، وعلى مضاعفة قوة قوانين الطبيعة النظرية أو الاجتماعية، أن يبدّلها إلى قوانين للعقل والتجربة وإلى أقوال للعلم والحكم، عقلانية ومعقولة في آنٍ واحد. ولكون المعاينة الآمرة التي للنبوءة الأبوية، كونها تكهناً بالعلم، فهي تحيل المستقبل إلى الماضي. ولكونها بصيرة

(22) المرجع السابق، ص 87.

الحكمة، ذاك الآتي الذي مازال وهمياً، تصديق الخبرة والامتثال المطلق الذي يلزم عن ذاك التصديق.

وبواسطة من يملك احتكار العنف الرمزي الشرعي بشكل رئيسي (وليس فقط احتكار القوة الجنسية) داخل العائلة، يمارس الفعل النفسي - الجسدي الذي يؤدي إلى جسْدنة القانون، فللأقوال الأبوية أثر تكوين سحري وتسمية خلّاقة لكونها تتكلم مباشرة مع الجسد، الذي يأخذ حرفياً بالاستعارات، كما يذكّر فرويد بذلك. وإذا ما ظهرت «الميول»، عادة، مسوّاة بشكل يدعو للعجب مع الأمكنة التي يمكن الوصول إليها فعلياً (بحسب الجنس، لكن بحسب رتبة الميلاد ومتغيرات أخرى عديدة)، فذلك يعزى في قسم كبير منه من دون شك، حتى عندما تظهر أنها لا تخضع إلا إلى الاعتباطي في اللذة القوية، إلى أن أقوال وأحكام السلطة الأبوية (Paterna potesta) التي تساهم كثيراً في صياغتها، تفيض على شخص هو نفسه مصاغ من رقابات (Censures) الضرورة، ومن أجلها، وميّال، نتيجة ذلك، إلى أن يأخذ مبدأ الواقع مكان مبدأ اللذة.

إن القطع الأبوي بالأمر، باعتباره انخراطاً غير مشروط في نظام الأشياء، يتعارض مع التفهم الأمومي الذي يردّ بعرضيّة الضرورة وتأكيد الاحتمال على الحكم الأبوي، وكلاهما قائمّ على محض فعل اعتقاد - «لكن **قد يكون** الطقس صحواً، **أعتقد** أنه سيكون صحواً»[23] - والذي يمنح انخراطاً في قانون الرغبة واللذة، انخراط بداهة، لكنه مضاعف بضعفي التنازل المشروط لمبدأ الواقع: «نعم بالتأكيد إذا كان الطقس صحواً غداً، قالت السيدة رامسي وأضافت، لكن سيكون

(23) المرجع السابق، ص 11. (التشديد مني أنا).

عليك الاستيقاظ عند الفجر». إن **لا** (Non) الأب ليست بحاجة لأن تُلفظ، ولا أن تُبرَّر. وليس لكائن عاقل(«كن عاقلاً»، «ستفهم ذلك لاحقاً») من خيار سوى أن ينحني من دون كلام أمام القوّة المهمّة التي للأشياء. إن الكلام الأبوي، في عنايته التي لا ترحم، ليس رهيباً بهذا القدر أبداً إلا عندما يقع ضمن منطق التكهن الوقائي الذي لا يعلن المستقبل المرهوب إلا لتعزيمه (Exorciser) («ستكون عاقبتك سيئة»، «ستخزينا جميعاً»، «لن تحصل على شهادتك الثانوية أبداً»، . . . إلخ). أما تأكيد الكلام الأبوي بالوقائع فإنه يوفر المناسبة للانتصار الاسترجاعي («لقد قلت لك ذلك فعلاً») وللتعويض المخيب للأمل للعذاب الذي سببته خيبة أمل لكونه لم يخدع («آمل أن تكذبني يوماً»).

إنها الواقعية المكدّرة للصفو هذه، والمتواطئة مع نظام العالم والتي تثير كراهية الأب، وهي كراهية موجّهة، كما في تمرد المراهقين، ليس ضد الضرورة التي يدعيها الخطاب الأبوي وحسب، بقدر ما هو موجّه أكثر ضد الانخراط الاعتباطي الذي يمنحه إياها الأب الكلّي القدرة، مؤكداً بذلك على وهنه. إنه وَهَن التواطؤ المستسلم الذي يذعن من دون مقاومة. ووهن المجاملة الذي يجد إشباعاً وغروراً في اللذة الوحشية **لنزع الوهم** (Désillusionner) المخصّ به، أي مشاركته إزالة الوهم المخصّ به، واستسلامه المخصّ به، وهزيمته المخصّة به. «فلو كان على مرمى يد جايمس ساطور، أو بسطام جمر، أو أي سلاح آخر قادر على فلْق صدر أبيه، وقتله في الحال، هناك وبضربة واحدة، لكان استولى عليه. تلك هي، وهي أيضاً متطرفة المشاعر التي كان يثيرها السيد رامسي في قلوب أطفاله بحضوره فقط، حينما كان يقف أمامهم، بطريقته الحالية، **نحيلاً مثل سكين، وحاداً مثل شفرة**، بابتسامته الساخرة التي

كانت تثيرها فيه ليس فقط اللذة بإزالة وهم ابنه، وتسفيه زوجته، على الرغم من أنها تفوقه من كل النواحي بعشرة آلاف مرة (في عيني جايمس)، بل التي كانت تثير لديه أيضاً الغرور السري المأخوذ من **سَدَاد** حكمه الخاص به[24]. إن أكثر تمردات الطفولة والمراهقة جذرية قد تكون موجّهة أقل ضد الأب منها ضد الخضوع الممنوح عفوياً للأب الخاضع، وضد الحركة الأولى لطاعته والاستسلام لحججه.

عند هذه النقطة، وبفضل اللاتحدّد الذي يسمح به استعمال الأسلوب غير المباشر الحرّ، ننتقل من دون أن نشعر من وجهة نظر الأطفال عن الأب إلى وجهة نظر الأب عن نفسه. لا شيء شخصي في الواقع في وجهة النظر هذه، بصفتها وجهة نظر مهيمِنة وشرعية، وهي لا شيء سوى الفكرة السامية عن الذات عينها التي يحق لها ويتوجب عليها، أن تُشكّل من نفسها ذاتها ذاك الذي يتصور تحقيق واجب الوجود (Devoir-être) في كيانه الذي يعيّنه له العالَم الاجتماعي - المثال الأعلى للرجل والأب ها هنا، الذي **يتوجّب عليه** تحقيقه: «ما كان يقوله، كان الحقيقة. كان دائماً الحقيقة. لقد كان عاجزا عن عدم قول الحقيقة، فهو لم يفسد حدثاً قط ولا يعدّل كلمة مزعجة أبداً من أجل راحة أو رضى روح تعيش، ولا من أجل أطفاله هو، من لحمه ودمه، بشكل خاص، وملزمون، بالنتيجة، بأن يعرفوا بأسرع ما يمكن أن الحياة صعبة، وأن الوقائع لا تقبل التسوية، البتّة، وأن المرور إلى البلد الأسطوري حيث تتلاشى أكثر آمالنا ألقاً، وحيث تبتلع الظلمات مراكبنا الهشّة (ولدى وصول السيدة رامسي إلى هذه النقطة **انتصب** السيد رامسي **وحدّق في الأفق** وهو يضيق عينيه الصغيرتين الزرقاوين)، يمثل امتحاناً يتطلب قبل كل شيء شجاعة، وصدقاً وجلداً»[25].

---

(24) المرجع السابق، ص 10-11. (التشديد مني أنا).

(25) المرجع السابق، ص 10-11. (التشديد مني أنا).

منظوراً إليها من هذه الزاوية، فإن القسوة المجانية للسيد رامسي لم تعد نتيجة لدافع أناني بقدر ما هي لذة في نزع الوهم، بل إنها التأكيد الحرّ على اختيار الاستقامة وكذلك اختيار الحب الأبوي المفهوم جيداً، الذي يوجب على نفسه عبر رفض الانغماس للسهولة المذنبة بالتسامح النسوي والأمومي الأعمى، أن يقوم بالتعبير عن ضرورة العالم في ما لديه من القسوة الأكثر انعداماً للشفقة. وهذا بلا شك ما تعنيه استعارة السكين أو الشفرة التي يسطّحها التأويل الفرويدي على نحو ساذج والتي تضع الدور الذكوري كما عند القبائل ـ الكلمة والاستعارة المسرحيتان تفرضان نفسيهما، ولمرة واحدة ـ على جهة الانقطاع والعنف والقتل، أي على جهة نظام ثقافي مبني ضد الدمج الأصلي مع الطبيعة الأمومية، وضد التخلي لمصلحة عدم التدخل والإهمال ودوافع واندفاعات الطبيعة الأنثوية. ونبدأ في الارتياب في أن الجلاد هو أيضاً ضحية، وأن الكلام الأبوي معرّض بفعل قوته نفسها إلى قلب المحتمل قَدَراً.

ولا يمكن لهذا الشعور إلا أن يتضاعف عندما نكتشف أن الأب المتصلّب الذي قتل لتوّه أحلام ابنه، بعبارة لا رجعة فيها، ضبط وهو يلعب كطفل، فانكشف أمام أولئك الذين وجدوا أنفسهم وقد «ادخلوا إلى ملكيته الخاصة»، مثل ليلي برسكو وصديقها، ورأوا شيئاً ما، لم يكن لدينا النيّة لإطلاعهما عليه»[26]: أي هوامات **الليبيدو الأكاديمي** (Libido academica) التي تعبر عن نفسها مجازياً في الألعاب الحربية. لكن يجب أن نورد بالكامل حلم اليقظة الطويل الذي تطلق عنانه قصيدة تنيسون (Tennyson) لدى السيد رامسي، والذي تختلط فيه خلطاً حميمياً، استحضار المغامرة الحربية/ العبء في وادي الموت، القتال الخاسر، وبطولة القائد «لكن لم يرد أن **يموت مستلقياً**؛ فوجد

(26) المرجع السابق، ص 27.

صخرة مسننة **ومات هناك واقفاً** وعيونه مشخّصة بثبات على العاصفة. . .»)، تختلط في الصميم بالفكرة المقلقة لمصير الفيلسوف بعد موته («Z لا يصاب إلا مرة كل جيل»، «لن يصيب R أبداً»): «كم من الرجال من أصل ألف مليون من الرجال، سينتهي بهم الأمر إلى أن يبلغوا Z؟ بالتأكيد فإن قائد رتل جهنمي يستطيع أن يطرح هذا السؤال، وأن يجيب من دون أن يخون تابعيه: «واحد على الأرجح.» **واحد من جيل كامل.** هل يجب إذاً توبيخه لأنه لم يكن هو ذاك؟ وحسبه أنه كان قد بذل جهده بصدق، **وأعطى كل ما يستطيع إعطاءه** حتى لم يبق لديه شيء ليعطيه؟ وكم من الوقت ستدوم **شهرته**؟ إنه لمن المسموح حتى لبطل أن يسأل نفسه وهو يموت، كيف سنتكلم عنه بعد موته. قد تدوم هذه الشهرة ألفي سنة (. . .) وأنّى لنا أن نوبّخ قائد الرتل الجهنمي الذي، بعد كل ذلك، تسلّق **عالياً بما فيه الكفاية** لكي يرى الأفق العقيم للسنين، وموت النجوم، لو لم يرفع باحتفالية ما أصابعه الخدرة إلى **جبينه وينهض مجدداً**، قبل أن يصَلِّب الموت أطرافه وينزع منها الحركة؟ وهكذا وجدته حملة النجدة التي بدأت بالبحث عنه، ميتاً في موقعه **كجندي باسل** (Beau soldat). **نهض** السيد رامسي وظل **مستقيماً تماماً** بجوار الجرّة. من سيلومه وهو واقف هكذا لبرهة، إذا ما توقف تفكيره في الشهرة، وحملات النجدة، وأهرامات الحجر التي رفعها على رفات أمواته من **مريدين معترفين بفضله**؟ وأخيراً من سيلوم قائد الحملة التعيسة، إذا. . .»[27].

إن تقنية تتابع الصور، العزيزة على فيرجينيا وولف، هي في

---

(27) المرجع نفسه، ص 45-46. (التشديد مني أنا). كان يجب إعادة إدخال ذلك الاستحضار لليبيدو الأكاديمي الذي يمكن له أن يعبر عن نفسه تحت ستار الحياد الأدبي، في أسّ تحاليل الحقل الجامعي، كما تظهر في الرجل الأكاديمي (*Homo academicus*) انظر:
P. Bourdieu, Paris, Éditions de Minuit, 1984)

ذروة الإبداع هنا. ولأن المغامرة الحربية والشهرة التي تكرسها كونها استعارة للمغامرة الفكرية ورأس المال الرمزي للشهرة التي تسعى إليها، فإن **الوهم** (Illusion) اللعبي يسمح بإعادة إنتاج، عند درجة أعلى من إلغاء التحقيق، وبالتالي بتكلفة أقل، إعادة إنتاج **الوهم** الأكاديمي للوجود العادي مع رهاناته الحيوية وتوظيفاته المتقدة ـ كل ما يحرك نقاشات السيد رامسي ومريديه: إنها تجيز عمل سحب التوظيف الجزئي والمراقب الضروري لتحمل وتجاوز نزع الوهم («ما كانت عنده عبقرية؛ لم يكن يوجد أي ادعاء بذلك»)[28]، وتنقذ بالمناسبة ذاتها **الوهم** الجوهري، أي التوظيف في اللعب نفسه، والاقتناع بأن اللعب يستحق بأن يلعب حتى النهاية، على الرغم من كل شيء، وبحسب القواعد (بما أن الأخير ممن لا يحملون رتبة يستطيع، على كل حال، «أن يموت واقفاً»...). هذا التوظيف الحشوي (Viscéral)، والذي يكون التعبير عنه **وضعياً** (Posturale) في الأساس، (المتعلق بوضع الجسم) يكتمل في وضعيات، وأوضاع أو حركات جسدية موجّهة كلها باتجاه النزاهة والاستقامة وانتصاب الجسد، أو تجاه بدائله الرمزية، أي هرم الحجر والنُصْب.

إن **الوهم** الأصلي المكوِّن للذكورة، هو من دون شك في أساس **الليبيدو المهيمن** في جميع الأشكال النوعية التي يظهر فيها في مختلف الحقول[29]. إنه هو ما يجعل الرجال (بالتعارض مع النساء) مُؤسّسين ومُعلّمِين اجتماعياً بطريقة يؤخذون بها، مثل الأطفال، بكل الألعاب التي عُيّنَت اجتماعياً لهم، حيث الحرب هي الشكل بامتياز.

---

(28) Woolf, *La Promenade au phare, op. cit.*, p. 44.

(29) حول هذه النقطة، انظر: P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 199 sq.

ولمّا يُباغَت السيد رامسي في حلم يقظته الذي يخون الزهو الصبياني لتوظيفاته الأكثر عمقاً، فإن السيد رامسي يكشف فجأة أن الألعاب التي يستسلم لها، كالرجال الآخرين، هي ألعاب أطفال، والتي لا ندركها في حقيقتها لأن **التواطؤ الجماعي** بالتحديد يضفي عليها الضرورة وواقع البداهيات المشتركة. وحيث إنها من بين الألعاب المؤسِّسَة للوجود الاجتماعي، فإن تلك التي نَصِفُها بالجدّية هي ألعاب مخصّصة للرجال، بينما النساء منذورات للأطفال والتصبين («ومن دون أن تجيب، وبعد أن تأخذ موقف شخص طائش وبلا بصيرة، طأطأت رأسها (...) فليس ثمة ما يقال»)[30]، تساهم في جعلنا ننسى أن الرجل هو أيضاً طفل يلعب دور الرجل. إن الاستلاب النوعي (Générique) هو في مبدأ الامتياز الخصوصي: وبما أن الرجال مروّضون على الاعتراف بالألعاب الاجتماعية ورهانها القائم على شكل ما من الهيمنة والمشار إليها باكراً جداً، وتحديداً بطقوس التنصيب، على أنها مهيمَنة ومجهّزة لهذا السبب **بالليبيدو المهيمِن**، فإن لهم الامتياز ذا الحدّين للتفرغ للألعاب من أجل الهيمنة.

ومن جهتهنّ، فإن النساء لهن الامتياز **السلبي بالكامل**، لعدم الانخداع بالألعاب حيث تُتنازع الامتيازات، وإنهن لا يؤخذن فيها في غالب الأوقات، على الأقل مباشرة، على أنهن الشخص الرئيس، حتى أنهن يستطعن أن يصيبهن الزهو منها ولأمد طويل، طالما أنهن غير ملتزمات بتفويض في ذلك، وأن ينظرن بتساهل مسلّ إلى الجهود الميؤوس منها «للرجل ـ الطفل»، في جعل نفسه رجلاً، وإلى الإحباطات الطفلية، حيث ترمي به أشكال فشله. وتستطيع

(30) V. Woolf, *La promenade au phare, op. cit.*, p. 41.

النساء أن تأخذ على الألعاب الأكثر جدية، وجهة النظر المتحفّظة للمُشاهِد الذي يراقب العاصفة من على الشاطئ ـ الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى إظهارهن بمظهر طائشات وغير جديرات بالاهتمام بالأشياء الجدّية مثل السياسة. لكن، ولأن ذلك التحفظ هو نتيجة للهيمنة، فإنهن مجبرات دائماً على المشاركة تقريباً من دافع التضامن الوجداني مع اللاعب، على الرغم من أن هذا التضامن لا يحوي مشاركة فكرية ووجدانية فعلية في اللعبة، وهذا ما يجعل منهن نصيرات بلا قيد أو شرط، لكن قليلات الاطلاع على حقيقة اللعبة ورهاناتها[31].

هكذا فهمت السيدة رامسي الوضع المحرج الذي وضع زوجها نفسه فيه، وهو يُنشد بصوت عال «مهمة كتيبة الخيّالة الخفيفة». إنها تخشى عليه المعاناة التي يمكن أن تسبّبها له السخرية من أن يُفاجأ، أقل مما تخشى المعاناة التي هي في أصل سلوكه الغريب. إن مجمل سلوكه يخبر بذلك، عندما يأتي الأب الصارم، مجروحاً وقد أرجِع إلى حقيقته كطفل كبير، الذي ضحى الساعة من أجل ميله (التعويضي) إلى نزع أوهام ابنه وتسفيه زوجته»[32]، لالتماس شفقتها على معاناة وُلِدت من **الوهم** ونزع الوهم: «داعبت رأس جايمس فحوّلت على ابنها المشاعر التي كانت تحسّ بها تجاه زوجها»[33].

---

(31) يُرى ذلك، على نحو جيد، في المشاركة التي تمنحها النساء الشابات للطبقات الشعبية للأهواء الرياضية «لرجالهن» - والتي سمتها الحاسمة والعاطفية لا يمكن أن تظهر لهؤلاء الآخرين، إلا على أنها طائشة وعبثية، حتى بالمقدار نفسه، زد على ذلك، أن الموقف المعارض، أكثر تواتراً بعد الزواج، أي العداء الحسود تجاه هوى من أجل أشياء ليس لديهن إمكانية بلوغها.

(32) Woolf, *La promenade au phare, op. cit.*, p. 41.

(33) المرجع نفسه، ص 40.

وعبر واحدة من تلك التكثيفات التي يتيحها منطق الممارسة، وبحركة حماية عطوفة يُوجّهها ويُهيّئها[34] لها كل كيانها الاجتماعي، فإن السيدة رامسي تطابق بين الرجل الصغير الذي اكتشف للتوّ السلبية التي لا تطاق للواقع والراشد الذي يقبل بتسليم الحقيقة كاملة للارتباك، المفرط في الظاهر الذي قذفته فيه «مصيبته». وبعد أن يذكر بجلاء حُكمَه بخصوص النزهة إلى المنارة، ويطلب العفو من السيدة رامسي على الفظاظة التي رماها بها بعنف (يمازح، «من دون بعض الخجل، ساقي ابنه العاريتين»، ويقترح «بتواضع كبير» أن يذهب إلى حرس الشواطئ لطلب رأيهم)، فإن السيد رامسي، من خلال كل ذلك، يكشف بوضوح جليّ أن هذا الصدّ إنما يرتبط بعلاقة مع المشهد السخيف، ومع لعبة الوهم وإزالة الوهم[35]. حتى وإن أخذت السيدة رامسي جانب الحرص لإخفاء فطنتها، فذلك حتماً من أجل حماية كبرياء زوجها، فإنها تعلم جيداً أن الحكم المُعلَن بلا شفقة يأتي من كائن مثير للشفقة، هو بدوره ضحية أحكام الواقع الذي لا يرحم، وهو بحاجة للشفقة. ونكتشف لاحقاً أن السيدة رامسي كانت تعرف جيداً نقطة الضعف التي يمكن أن تثيره في كل لحظة: ««آه! لكن، كم من الوقت تعتقد أن ذاك سيدوم؟»»، سأل أحدهم. كان الأمر كما لو أن لديها هوائيات تَنْتأ خارجاً منها وهي ترتجف، وتلتقط بعض المنارات وتفرضهم على انتباهه. وتلك الأخيرة كانت واحدة منها. لقد شعرت السيدة رامسي بخطر آتٍ من

---

(34) إن وظيفة الحماية للسيدة رامسي، استحضرت في مناسبات عديدة، خاصة من خلال الاستعارة عن الدجاجة التي ترفرف بجناحيها لحماية فراخها (المرجع نفسه، ص 29، 30، 31): «إنها أخذت تحت حمايتها كلّية الجنس الذي لم يكن جنسها، **وذلك لأسباب لم تستطع الكشف عنها**» (المرجع المذكور، ص 12. التشديد مني أنا، وانظر أيضاً ص 48).

(35) المرجع نفسه، ص 42.

زوجها. وسؤال كذاك السؤال سيقوده، وكان ذلك شبه مؤكد، إلى بعض الادعاء الذي يجعله يفكر بما كان يشكل نقصاً خلال مجرى سيرته المخصّة به. كم من الوقت سنستمر في قراءته؟ كان يتساءل في الحال»[36]، لكن كان يمكن للسيدة رامسي أن تجنح بذلك إلى استراتيجية أخيرة، هي استراتيجية الرجل البائس الذي، وهو يتصنّع الطفل ذاك، يتيقّن من إيقاظ استعدادات الشفقة الأمومية التي نُذِرَت للنساء قانونياً[37].

ويجب أن نذكر هنا الحوار الرائع والمبطّن الذي تداري فيه السيدة رامسي زوجها، بأن تقبل الرهان الظاهر لمشهد المناكفات الزوجية بدل أن تستمد الحجّة، مثلاً في التباين بين هيجان السيد رامسي وقضيته المعلنة، فكل جمله غير مؤذية ظاهرياً للمتكلمين، تنطوي على رهانات أوسع شأناً وأكثر جوهرية، وكلا الخصمين - الشريكين يعلم ذلك، بفضل معرفته الحميمة وشبه التامة بمحاوره، وهذا ما يسمح مقابل حدّ أدنى من التواطؤ في سوء النية أن يبدأ معه، بشأن **أشياء لا قيمة لها** (de riens)، صراعات أخيرة حول **الكل**. ومنطق الكل أو لا شيء يترك للمتحاورين، في كل لحظة، حرية اختيار اللافهم الأكثر اكتمالاً، والذي يختزل الخطاب المعادي إلى العبث بأن يردّه إلى موضوعه الظاهر (هنا، ما سيكون عليه الطقس في الغد)، أو الفهم، هو أيضاً كاملاً، والذي يشكل الشرط الضمني للشجار بواسطة الأمور المبطّنة، والمصالحة كذلك. «لم يكن ثمة أدنى أمل في إمكان الذهاب غداً إلى المنارة، صرح بجفاء السيد

(36) المرجع السابق، ص 126-127.

(37) لاحظنا غالباً أن النساء يَقمن بوظيفة تنفيسية وشبه علاجية في تعيير الحياة الوجدانية للرجال، بأن تهدئن غضبهم، وتساعدهم على أن يتقبلوا المظالم وصعوبات الحياة، انظر على سبيل المثال: Nancy Henley, *op. cit.*, p. 85.

رامسي الذي أصبح سريع الغضب، لكن أنّى له أن يعرف ذلك؟ تساءلت السيدة رامسي، فالريح تتغيّر غالباً. لقد دفعت الخاصيّة اللاعقلانية الرائعة لهذه الملاحظة، وعبثية الفكر النسوي السيد رامسي أن يستشيط غضباً. لقد قُذف به إلى الوادي حيث يترصّده الموت جاهزاً، وحُطّم وهُشّم. وها هي الآن السيدة رامسي تصطدم بالواقع وجهاً لوجه، وتمنح أولادها آمالاً عبثية بشكل صريح، **وتقول إجمالاً أكاذيب** .ركل الزوج برجله الممشى الحجري وقال: «اغربي عن وجهي!» **لكن ما الذي اقترفته؟ ببساطة،** إن الطقس قد يكون صحواً غداً، وهذا ما يمكن أن يحصل فعلاً ليس مع البرد القارص ولا الريح في سهول الغرب»[38].

تدين السيدة رامسي ببصيرتها الرائعة للشرط (Condition) الذي يجعلها امرأة، تلك التي تمكّنها لمّا تستمع، على سبيل المثال، إلى إحدى تلك النقاشات بين الرجال حول مواضيع جدية على نحو كبير من التفاهة، من قبيل الجذور التربيعية أو المرفوعة إلى الأساس الرابع، أو فولتير (Voltaire)، ومدام دو ستيل (Madame de Staël)، وطبْع نابليون (Napoléon)، أو النسق الفرنسي للملكية الزراعية، من «أن تكشف القناع عن كل واحد من تلك الكائنات»[39]. وبما أنها غريبة عن الألعاب الذكورية، وعن التمجيد الهجاسي للأنا ودوافعها الاجتماعية التي تفرضها، فإن السيدة رامسي ترى بشكل طبيعي أن أكثر المواقف صفاء في الظاهر وأكثر تحمّساً مع والتر سكوت (Walter Scott)، أو ضده، عادة ما لا يكون لها من مبدأ في الغالب سوى الرغبة في «وضع النفس في المقدمة» (وهذه أيضاً واحدة من تلك الحركات الأساسية للجسد، قريب من «المواجهة» عند

(38) انظر: V. Woolf, *La Promenade au phare, op. cit.*, p. 41. (التشديد مني أنا).

(39) المرجع نفسه، ص 125-126.

القبائليين)، على طريقة تانسلي (Tansley)، بما هي تجسيد آخر للأنانية الذكورية: «كان يفعل ما في وسعه حتى يحصل على كرسي أستاذ أو أن يتزوج، وعندها فإنه لن يجد دائماً الحاجة لأن يقول: «أنا، أنا، أنا»، لأن هذا هو ما كان يقوده إليه نقده للسيد والتر (Sir Walter) المسكين، أو لعل الأمر يتعلق بجان أوستن (Jean Austin): «أنا، أنا، أنا.» لقد كان يفكر بنفسه وبالأثر الذي يحدثه، وكانت هي تعرف ذلك من نغمة صوته، ومن التشدق أو احتباس بداية حديثه، فالنجاح يحدث فيه أثراً طيباً»[40].

وفي الواقع نادراً ما تتحرر النساء بهذا القدر من كل تبعية، إن لم يكن تجاه الألعاب الاجتماعية، فأقله تجاه الرجال الذين يلعبونها، لدفع خيبة الأمل لتبلغ هذا الضرب من العطف المتسامح بعض الشيء إزاء **الوهم** الذكوري. وعلى العكس، فإن كل تربيتهن تحضّرهن للدخول في اللعبة بالوكالة، أي الدخول في وضع خارجي وتابع في الوقت ذاته، وإيلاء **الهمّ** الذكوري مثلما تفعل السيدة رامسي، ضرباً من الاهتمام العطوف والتفهم الواثق، وكلاهما مولّد أيضاً لشعور عميق بالأمان[41]. وبما أنهن مبعدات عن ألعاب السلطة، فإنهن مهيّئات للمشاركة فيها بواسطة رجال منخرطين فيها، سواء تعلق الأمر بأزواجهن أو ابنهن، مثل السيدة رامسي بأنهن: «(. . .) وبينما أمه، تنظر إليه وهو يدير مقصّه بمهارة حول الثلاجة، تخيّلته جالساً على منصة القاضي، المحلّى بالأحمر وفرو القاقم، أو أثناء قيادته منشأة ما حسّاسة لحكومة بلده في ساعة حرجة»[42].

ويكمن مبدأ تلك الاستعدادات الوجدانية في المكانة التي

---

(40) المرجع نفسه، ص 126.

(41) عدد من الاستطلاعات أثبت أن النساء يملن إلى قياس نجاحهن بنجاح أزواجهن.

(42) V. Woolf, *La Promenade au phare*, *op. cit.*, p. 10.

خصّصت لها في تقسيم العمل للهيمنة: «يقول كَنْت (Kant) إِن النساء لا يستطعن أبداً، بشخصهن، مناقشة حقوقهن وشؤونهن المدنية، التي يحق لهن عمل الحرب بشأنها؛ ولا يستطعن فعله إلا عبر توسط **ممثّل**»[(43)]. إن العزوف الذي يعزوه كَنْت إلى الطبيعة الأنثوية هو عزوف متأصّل في عمق أعماق الاستعدادات التي تكوّن الهابتوس، تلك الطبيعة الثانية التي لا تُظهر أبداً مظاهر الطبيعة بهذا القدر إلا عندما يتحقّق الليبيدو المؤسّس اجتماعياً على شكل خاص من **الليبيدو**، بالمعنى الشائع للرغبة. إن التنشئة الاجتماعية الفارقية (Différentielle) تهيئ الرجال لحبّ ألعاب السلطة، وتهيئ النساء لحب الرجال الذين يلعبونها، فالكاريزما الذكورية هي في جزء منها سحر السلطة، والإغراء الذي يمارسه تملك السلطة، بذاته (par soi)، على أجساد، حيث دوافعها ورغباتها تَمّت تنشئتها الاجتماعية سياسياً[(44)].

---

(43) نرى أن أوتو فاينينجر (Otto Weininger) لم يكن مخطئاً تماماً في أن يعلن انتماءه إلى الفلسفة الكنتية (Kantienne)، بعد أن أخذ على النساء السهولة التي من خلالها تخلّيهن عن أسمائهن ويأخذن أسماء أزواجهن، فيستنتج: «المرأة هي في الجوهر من دون اسم، وذلك لأنه ينقصها، بالطبيعة، الشخصية». في تتمة النصّ، فإن كَنْت، بواسطة تداعي اللاوعي الاجتماعي، ينتقل من النساء إلى «الجماهير» (تقليدياً مُفكّر بها على أنها أنثويّة)، ومن التخلي المتأصّل في ضرورة التفويض إلى «الطاعة» التي تقود الشعوب للاستقالة لصالح «آباء الوطن»، (E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique,* trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 77).

(44) ذلك على عكس المنحى إلى حصر كل التبادلات الجنسية للعالم البيروقراطي، بين أرباب العمل والسكرتيرات تحديداً، انظر: R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, Londres - New York, Allen and Unwin, 1988,

خصوصاً الصفحات 84 – 103) وفي تبادلية «**التحرش الجنسي**» (مازال من دون شك بخس القيمة في الإدانة الأكثر «جذرية») وبالاستعمال المتهكم والآلي للفتنة النسوية على أنها وسيلةٌ لبلوغ السلطة (J. Pinto, «Une Relation enchantée: La secrétaire et son patron,» *Actes de la recherche en sciences sociales,* 84, 1990, p. 32-48).

وتجد الهيمنة الذكورية واحداً من أفضل دعاماتها في الجهل الذي يعزّزه تطبيق مقولات من التفكير على المهيمِن، نمَت داخل علاقة الهيمنة نفسها، ويمكن أن تقود إلى ذلك الشكل الحدّي من **الحب القدري** الذي ليس إلا حب المهيمِن وحب هيمنته، ويمكن أن يقود إلى **الليبيدو المهيمن** (رغبة المهيمِن) الذي يتضمّن العزوف عن ممارسة **الليبيدو المهيمَن عليه** (الرغبة بالهيمنة) بصيغة الفاعل الأول.

الفصل الثالث

أوجه الدوام والتغيّر

كان يلزم كامل بصيرة فيرجينيا وولف ورهافة كتاباتها اللامتناهية لدفع التحليل إلى أفضل التأثيرات تخفياً لشكل هيمنة متأصّلة في كل النظام الاجتماعي وتعمل في ظلمة الأجساد، في الوقت نفسه، رهانات ومبادئ فعاليتها. ولعله كان يلزم أيضاً اللجوء إلى هيبة كاتبة **غرفة للنفس وحدها** كي نضفي بعض المصداقية لاستدعاء الثوابت الخفيّة لعلاقة الهيمنة الجنسية ـ لكثرة ما هي قوية العوامل، علاوة على مجرد العمى، بحيث تميل إلى تجاهلها (مثل الإفتخار المشروع للحركة النسوية التي هي مجبولة على إبراز أوجه التقدم).

إنها لمعاينة مدهشة فعلاً، لتلك الاستقلالية الاستثنائية للبنى الجنسية إزاء البنى الاقتصادية، ولأنماط إعادة الإنتاج إزاء أنماط الإنتاج. ونفس نسق الترسيمات التصنيفية نجده في جوهرها، ووراء القرون والاختلافات الاقتصادية والاجتماعية عند طرفي فضاء الإمكانات الأنثروبولوجية عند الريفيين الجبليين في بلاد القبائل، وعند كبار بورجوازيي بلومسبري (Bloomsbury) الإنجليز. ويكتشف باحثون ينحدرون على الدوام تقريباً من التحليل النفسي، في التجربة النفسية لرجال ونساء اليوم، سيرورات مطمورة بغالبها على نحو

عميق جداً، والتي مثل العمل الضروري لفصل الصبي عن أمه، أو التأثيرات الرمزية للتقسيم الجنسي للمهام والأوقات داخل الإنتاج وإعادة الإنتاج، تُلاحَظ في وضح النهار في الممارسات الطقوسية التي تُنجَز على الملأ وجماعياً، والمُدمجَة في النسق الرمزي لمجتمع منظّم من طرفه إلى طرفه، وتتمّ علنياً وجماعياً، وهي منظّمة وفق مبدأ أولوية (Primat) الذكورة. أنىّ لنا أن نفسر أن الرؤية المتمحورة حول الذكورة، من دون تلطيفات ولا تنازلات لعالم، تجد الاستعدادات متطرّفة الذكورة الشروط الأكثر ملاءمة لتحيينها في بنى النشاط الزراعي ـ المرتّب طبقاً للتعارض بين زمن العمل المذكّر وزمن الإنتاج المؤنث[1] ـ وأيضاً في منطق اقتصاد متاع رمزي منجز تماماً، استطاعت البقاء أمام التغيّرات العميقة التي طالت النشاطات الإنتاجية وتقسيم العمل، وأن تقصّي اقتصاد المتاع الرمزي إلى عدد قليل من الجزر الصغيرة المعزولة والمحاطة بالمياه الباردة للمصلحة وللحساب؟ وأنى لنا أن نحيط علماً بهذا التأبيد الظاهر الذي يسهم، زيادة على ذلك، بالنسبة إلى الكثيرين، في إضفاء ملامح جوهر طبيعي على بناء تاريخي، من دون أن يُعرّض نفسه على إقراره بإدراجه في أبدية الطبيعة؟

العمل التاريخي النازع للتاريخانية

إنه لمن الواضح في الواقع، أن الأبدي في التاريخ، لا يمكن

(1) ذلك التمييز المقترح من ماركس، بين مراحل **العمل** (أي بالنسبة إلى النشاط الزراعي، والحراثة والحصاد، ترجع إلى الرجال) ومراحل **الإنتاج** (الإنبات... إلخ)، حيث تتعرض البذرة لسيرورة طبيعية خالصة من التحول، شبيهة بتلك التي تتم في البطن الأمومي خلال المخاض، يجد ما يعادله في دورة إعادة الإنتاج، مع التعارض بين زمن الإنجاب، حيث يلعب الرجل الدور الناشط والحاسم، ووقت المخاض، انظر: P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, p. 360-362.

أن يكون شيئاً آخر غير نتاج عمل تاريخي بالتأبيد، بما يعني، كي نفلت من الوقوع في نزعة الجوهرية، أن الأمر لا يتعلق بنفي أوجه الدوام واللامتغير التي تشكّل بالتأكيد جزءاً من الواقع التاريخي[2]، إنما **يجب إعادة بناء تاريخ العمل التاريخي النازع للتاريخانية**، أو إذا فضّلنا تاريخ (إعادة) الخلق المستمرة للبنى الموضوعية والذاتية للهيمنة الذكورية، والذي كان يتحقق على الدوام منذ أن وجد الرجال والنساء، ومن خلالها يجد النظام الذكوري نفسه يُعاد إنتاجه على الدوام جيلاً بعد جيل. وبمعنى آخر، فإن «تاريخاً للنساء» يُظهِر، وإن رغماً عنه، قسماً كبيراً من الثبات ومن الدوام، عليه، إذا ما أراد أن يكون منطقياً، أن يفسح مكاناً يكون الأول بالتأكيد **لتاريخ الأعوان والمؤسسات الذين يتآزرون على الدوام لضمان أوجه الدوام هذه**، الكنيسة والدولة والمدرسة... إلخ، التي يمكن أن تكون مختلفة في مختلف الحقب في وزنها النسبي ووظائفها. ولا يستطيع «تاريخ النساء» ذاك، أن يقنع، مثلاً، بتسجيل استبعاد النساء خارج هذه المهنة أو تلك، وهذا الفرع أو ذاك، وهذا العلم أو ذاك، إذ عليها كذلك أن تحيط خبراً بإعادة إنتاج التراتبيات وأن يحيط بها علماً (مهنية، تخصّصية... إلخ)، وبالاستعدادات المتراتبة التي تؤثّرها تحمّل النساء على المشاركة في استبعادهن من الأمكنة التي هن مستبعدات عنها على أي حال[3].

---

(2) يكفي، للاقتناع بأن هذه هي الحال، أن نقرأ بانتباه الأجزاء الخمسة لتاريخ النساء *L'Histoire des femmes*، الموجهة من جورج دوبي وميشال بيرو: *Georges Duby et Michèle Perrot* (Paris, Plon, 1991, 1992).

(3) وعلى جزء صغير من تلك المهمة الهائلة قمت بهجومي منذ بداية أعمالي، محاولاً أن أبيّن كيف أن النسق المدرسي كان يساهم على إعادة إنتاج الاختلافات، ليس بين الفئات الاجتماعية وحسب، بل بين النوعين أيضاً.

ولا يتأتى للبحث التاريخي أن يكتفي بتوصيف التحولات في شرط النساء عبر الزمن، ولا حتى للعلاقة بين النوعين عبر العصور، إنما يجب عليه أن يتقيد بإثبات حال نسق الأعوان والمؤسسات لكل عصر: العائلة، والكنيسة، والدولة، والمدرسة..إلخ، الذين أسهموا بأوزان ووسائل مختلفة في مختلف الأوقات، في **انتزاع** علاقات الهيمنة الذكورية **من التاريخ انتزاعاً كاملاً تقريباً**. والموضوع الحقيقي لتاريخ العلاقات بين الجنسين إنما هو، إذاً، تاريخ التوليفات المتتالية (المختلفة في القرون الوسطى وفي القرن الثامن عشر، وتحت حكم بيتان (Pétain) في مستهل الأربعينيات، وديغول (de Gaulle) بعد سنة (1945) من الآليات البنيوية (كتلك التي تؤمن إعادة إنتاج التقسيم الجنسي للعمل)، من الاستراتيجيات التي أبّدت عبر مؤسسات وأعوان فرادى، خلال تاريخ طويل جداً، وأحياناً مقابل تغيّرات حقيقية أو ظاهرة، بنية علاقات الهيمنة بين الجنسين: وبذلك يمكن لامتثال المرأة أن يعبِّر عن نفسه حين تشغيلها، كما في غالبية المجتمعات ماقبل الصناعية، أو على العكس، في استبعادها من العمل، كما كان الحال بعد الثورة الصناعية، مع فصل العمل عن المنزل، وتدهور الوزن الاقتصادي لنساء البورجوازية اللواتي تكرّسن، من الآن فصاعداً، بسبب الاحتشام الفيكتوري لعبادة العفّة والفنون المنزلية والرسم المائي والبيانو، وكذلك، أقلّها في البلدان ذات التراث الكاثوليكي، للممارسة الدينية التي أصبحت أكثر فأكثر نسوية على نحو حصري[4].

(4) V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women,* Athens (Ga) et Londres, The University of Georgia Press, 1988 (2e éd.)

وباختصار، فإن التاريخ بكشفه الثوابت العابرة للتاريخ للعلاقة بين «النوعين» يجد نفسه مجبراً على أن يأخذ موضوعاً له العمل التاريخي النازع للتاريخانية التي أنتجها وأعاد إنتاجها باستمرار، أي العمل الدائم الذي يقضي **بالتمايز** الذي لا يتوقف الرجال والنساء عن الخضوع له، والذي يحملهم على تمييز أنفسهم بأن يجعلوا أنفسهم ذُكراناً أو أن يجعلن أنفسهن إناثاً. ويتوجب على التاريخ، بشكل خاص، التمسك بتوصيف وتحليل (إعادة) البناء الاجتماعية، المكرّرة دائماً لمبادئ الرؤية والتقسيم المولّدة «للنوعين»، وعلى نطاق أوسع، لمختلف فئات الممارسات الجنسية (الجنسية الغيرية، والمثلية تحديداً)، مع كون الجنسية الغيرية نفسها مبنيّة اجتماعياً، واجتماعياً مكوّنة بصفتها معياراً شمولياً لكل ممارسة جنسية «عادية»، أي مقتلعة من خزي كونها «ضد الطبيعة»(5). إن الفهم الحقيقي للتغيرات الحاصلة في شرط النساء وفي العلاقات بين الجنسين لا يمكن توقعه، على النقيض، إلا من تحليل تحولات للآليات والمؤسسات الموكول إليها تأمين تأبيد نظام النوعين.

لقد كان عمل إعادة الإنتاج إلى عهد قريب مؤمناً بواسطة ثلاث هيئات أساسية: الأسرة والكنيسة والمدرسة، التي هي منسّقة موضوعياً، كانت تتشارك الفعل على البنى اللاواعية. وإلى الأسرة،

---

(5) نحن نعلم، وخاصةً بواسطة كتاب جورج شونسي (George Chauncey, *Gay New York)*، أن قدوم التعارض بين مثليّي الجنس والغيريين هو شيء حديث جداً، وأنه من دون شك بعد الحرب العالمية الثانية فقط، فرضت الجنسية الغيرية أو الجنسية المثلية نفسها على أنها خيار حصري. إلى ذلك الحين، عديدون كانوا أولئك الذين ينتقلون من شريك ذكري إلى شريك أنثوي، ورجال نسميهم «أسوياء»، كانوا يتقاسمون الفراش مع «لواطيين سلبيين» (Tapettes) بشرط أن يقتصر على جانب في العلاقة مسمى «ذكوري». إن «المنحرفين»، أي الذين كانوا يرغبون رجالاً، كانوا يتبنون طرقاً وملابس مخنّثة (Efféminés)، بدأوا بالتراجع عندما تأكد بوضوح أكثر التمييز بين الرجال المثليين والرجال الغيريين.

من دون شك، يعود الدور الأساسي في إعادة إنتاج الهيمنة والرؤية الذكوريتين[6]، فداخل الأسرة، تُفرض التجربة المبكرة للتقسيم الجنسي للعمل، والتمثل الشرعي لهذا التقسيم المضمون بالقانون، والمتأصّل في اللغة. أما الكنيسة المسكونة بالعِداء العميق للنسوية، لقسٍّ على عجل لإدانة كل إخلال نسوي بالأدب، خاصّة المتعلق باللباس، ومعيد إنتاج مُعتمَد لرؤية متشائمة عن النساء وعن الأنوثة[7]، فإنها تلقّن (أو لقّنت) علناً أخلاقاً عائلية النزعة، تهيمن عليها بالكامل القيم البطريركية، لاسيما مع عقيدة الدونية الأصلية للطقوس بطريقة غير مباشرة على البنى التاريخية للاّوعي، لاسيما من خلال رمزية النصوص المقدّسة والشعائر، وحتى عبر الفضاء والزمن الدينيين[8]، (الموسوم بتطابق بنية السنة الشعائرية مع بنية السنة الزراعية). وقد استطاعت الكنيسة في حقب معينة، الاستناد إلى نسق من تناقضات إيتيقية (Ethiques) متطابق مع نموذج كوني لتبرير التراتبية داخل الأسرة، مملكة الحق الإلهي القائمة على سلطان الأب، وكذلك لفرض رؤية للعالم الاجتماعي وللمكان

---

(6) انظر: N. J. Chodorow, *op. cit.*

(7) حول دور الكنيسة الإسبانية في تأبيد الرؤية التشاؤمية عن النساء اللاتي اعتبرن مسؤولات عن التدهور الأخلاقي، وبالتالي يستحققن العذاب من أجل تطهير كل خطايا العالم، انظر: W. A. Christian, Jr., *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997.

تلك الإيتيقا التطهيرية هي أيضاً في مركز إعادة الترميم التي بدأتها حكومة فيشي (Vichy)، متسلحة بالتمثل الأكثر تقادماً عن المرأة، مستندة تماماً على النساء، مثل رجال الدين الإسبان الذين، وهم يُدينون عدم الطهارة النسوية، كانوا يستغلون «ذوات الرؤيا» الصغار اللواتي كنّ من النساء خاصة، ورؤاهن العجائبية، انظر: (F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin*, Paris, Éditions du seuil, 1996).

(8) انظر: J. Maître, *Mystique et Féminite. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

الذي يُعزى للمرأة فيه بواسطة «دعاية أيقونية» حقيقية[9].

والمدرسة أخيراً، ومنذ أن تخلصت من سطوة الكنيسة، تواصل في توريث افتراضات التمثّل البطريركية (القائمة على التجانس بين علاقة رجل/ امرأة وعلاقة راشد/ طفل)، ولعله في تلك المتأصّلة في بناها المتراتبة الخاصة والمشبعة جنسياً كلها بالتضمينات الجنسية، بين مختلف المدارس أو مختلف الكليات، والعلوم («الرخوة» أو «الصلبة» - أو «الناشفة» أو بأكثر قرب من الحدس الأسطوري الأصلي)، وبين التخصّصات، أي بين طرق وجود وطرق نظر ونظر **إلى الذات** وتمثُّل قدراتها وميولها. باختصار كل ما يسهم في صنع، ليس المصائر الاجتماعية وحسب، بل أيضاً حميمية الصور عن الذات[10]. وفي واقع الأمر، فإن كل الثقافة العالمة التي تحملها المؤسسة المدرسية هي التي في تنويعاتها، أكانت أدبية أو فلسفية أو كانت طبية أو قانونية، لم تتوقف إلى عهد قريب عن توريث أنماط تفكير ونماذج متقادمة (مثلاً مع وزن التقليد الأرسطي الذي يجعل من

---

(9) انظر: Sara F. Matthews - Grieco, *Ange ou diablesse: La représentation de la femme au XVIe siècle*, Paris, Flammarion, 1991,

وبشكل خاص ص 387. «إن وسائل الاتصال هي دائماً بين يدي الجنس الأقوى: الكتب، الصور، ومواعظ مؤلفة، مرسومة ومنشدة بواسطة الرجال، بينما غالبية النساء مقطوعات، لعدم كفاية التعليم ببساطة عن الثقافة ومعرفة الكتابة» (ص 327).

(10) يمكن أن ننزع عن ذلك الاستحضار للأشكال المميزة التي تأخذ الهيمنة الذكورية في المؤسسة المدرسية ما يمكن أن يكون ظاهرياً مجرد، بأن نتبع توريل موا (Toril Moi) في تحليله للتمثلات والتنضيدات المدرسية التي من خلالها فُرض نفوذ سارتر (Sartre) على سيمون دو بوفوار (انظر: Toril Moi, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Cambridge, Blackwell, 1994; et P. Bourdieu, «Apologie pour une femme rangée»، مقدمة لكتاب: T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle,* Paris, Diderot Éditeur, 1995, p. vi-x).

الرجل المبدأ الفاعل، ومن المرأة المبدأ السلبي) ونقل خطاب رسمي عن الجنس الثاني، فيه يتشارك لاهوتيون وحقوقيون وأطباء ووعّاظ، يرمي إلى تقليص استقلالية الزوجة لاسيما في مجال العمل باسم طبيعتها «الطفولية» والحمقاء، وكل حقبة تستقي من «كنوز» الحقبة الأسبق (مثل الحكايات الشعبية المنظومة في اللغة العاميّة في القرن السادس عشر، أو الأطروحات الدينية المكتوبة باللاتينية[11]). لكن الثقافة العالمة كما سنرى، هي أحد أكثر المبادئ حسماً في التغيير في العلاقات بين الجنسين بفعل التناقضات التي هي موضعها وتلك التي تدرجها.

ومن أجل الانتهاء من تعداد العوامل المؤسساتية لإعادة إنتاج تقسيم النوعين، فإنه يجب علينا أن نأخذ في الحسبان دور **الدولة**، التي جاءت لتصادق على أوامر البطريركية الخاصة وتحريماتها، وتضاعفها بتلك التي بواسطة الأنظمة والتحريمات **لبطريركية عامة** متأصّلة في كل المؤسسات المكلّفة بتسيير الوجود اليومي للوحدة العائلية وتنظيمها، ومن دون بلوغ حد الدول الأبوية والسلطوية (كفرنسا تحت حكم بيتان، أو إسبانيا تحت حكم فرانكو (Franco))، باعتبارها تحققات مكتملة للرؤية الموغلة في المحافظة التي تجعل من العائلة البطريركية مبدأً ونموذجاً للنظام الاجتماعي بوصفه **نظاماً أخلاقياً**، قائماً على أساس التفوق المطلق للرجال على النساء والبالغين على الأطفال، وعلى تماهي الخُلقية بالقوة

---

(11) قدم الطب، حتى القرن التاسع عشر التبريرات التشريحية والفيزيولوجية لمكانة المرأة (وتحديداً لنشاطها في الإنجاب، انظر: P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1984).

وبالشجاعة والتحكم في الجسد موطن للإغراءات والرغبات[12]، فإن الدول الحديثة أصّلت في قانون العائلة، بالأخص في القوانين التي تعرّف الحال المدنية للمواطنين، كل المبادئ الجوهرية لرؤية المركزية الذكورية[13]. ويعزى الإبهام الأساسي للدولة، في قسم حاسم منه، إلى أمر أنها تعيد إنتاج التقسيم المتقادم بين المذكر والمؤنث في بنيتها ذاتها، بواسطة التعارض بين الوزارات التمويلية والوزارات الإنفاقية، بين يدها اليمنى الأبوية النزعة والعائلية النزعة الرعائية، ويدها اليسرى المصروفة تلقاء الاجتماعي يكون للنساء جزء مرتبط بالدولة الاجتماعية بوصفهن مسؤولات، وبوصفهن متلقيات مميزات لرعاياتها وخدماتها[14]. هذا الاستحضار لمجمل الهيئات التي تسهم في إعادة إنتاج تراتبية النوعين، يجب عليه أن

---

(12) انظر: G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

(13) يتوجب بالتفصيل عرض سياسات إدارة الأجساد الخاصة بمختلف الأنظمة السياسية. الأنظمة السلطوية أولاً، من خلال المسيرات العسكرية الكبيرة، أو استعراضات ألعاب الرياضة الجسمانية الواسعة، حيث تُعبّر الفلسفة الذكورية المتطرفة للثورة المحافظة عن نفسها، والقائمة على عبادة الجندي الذكر والجماعة الذكورية والأخلاق البطولية لتقشف التوتر. انظر: G. Mosse, *L'Image de l'homme: L'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997.

أو الفلكلور الأبوي والنكوصي لحكومة فيشي، (انظر .F. Muel-Dreyfus, *op. cit*).

ومع الأنظمة الديمقراطية وبشكل خاص مع سياسة العائلة وتحديداً مع ما يسميه ر. لونوار (R. Lenoir) سياسة النزعة العائلية (انظر: R. Lenoir, «La famille, une affaire d'État», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, juin 1996, p. 16-30.

وكذلك كل النشاط التربوي.

(14) إن التذكير بوظيفة الدولة كونها وسيلة لممارسة وسيطة للسلطة، هو التملص من الاتجاه من جعل السلطة الذكورية على النساء (والأطفال) داخل العائلة المكان الأولي للهيمنة الذكورية: وأن التذكير بالتمايز لتلك الوظيفة، يعني استبعاد النقاشات الخاطئة التي تعارضت فيها بعض النسويات حول مسألة معرفة ما إذا الدولة، هي بالنسبة للنساء مضطهِدة أو محرِّرة.

يسمح برسم برنامج لتحليل تاريخي لثوابت وتحولات هذه الهيئات، القادر وحده على تأمين الوسائل الضرورية لفهم أوجه الدوام المدهشة غالباً، والتي يمكن ملاحظتها في وضع النساء (ذلك من دون الاكتفاء بالتذرع بالمقاومة والنيات الذكورية السيئة[15] أو بمسؤولية النساء أنفسهن)، وكذلك فهم التغيّرات المرئية أو غير المرئية التي عرفها في الفترة الحديثة.

عوامل التغيّر

إن التغيّر الكبير هو، من دون شك، أن الهيمنة الذكورية لم تعد تفرض نفسها بداهة. وبسبب العمل النقدي الضخم للحركة النسوية بالأخصّ، على الأقل في بعض من مناطق الفضاء الاجتماعي الذي نجح في كسر دائرة الدعم المعمّم، تبدو الهيمنة من الآن فصاعداً في الكثير من المناسبات شيئاً ما يجب الدفاع عنه أو تبريره، وتبدو شيئاً ما يجب أن يدافع عن نفسه أو أن يُتبرأ منه. ويتزامن وضع البداهيات موضع شك مع التحولات العميقة التي عرفها الوضع النسوي، خاصة في أكثر الفئات الاجتماعية حظوة: هي على سبيل المثال، ازدياد بلوغ التعليم الثانوي والعالي والعمل المأجور، وتوسعهما من ثم لبلوغ الدائرة العمومية، وهي كذلك أخذ مسافة إزاء المهام المنزلية[16]، وإزاء وظائف الإنسال (المرتبطة بالتقدم، وبالاستعمال المعمّم لتقنيات منع الحمل، وتقليص حجم العائلات)،

---

(15) إن العامل الذي، بداهة، ليس به ما هو مستهان، والذي يفعل من خلال تشارك الأفعال الفردية، سواء داخل الوحدات المنزلية أم داخل عالم العمل، وكذلك من خلال أفعال رمزية نصف مدبرة مثل أفعال «الفحولة الجديدة» تلك أو بعض النقد لـ «مُنصِفة سياسياً».

(16) عامل لا يستهان به في التغيير هو من دون شك تكاثر الوسائل التقنية والمتاع الاستهلاكي الذين ساهموا في تخفيف (بطريقة فارقية بحسب المركز الاجتماعي) المهام المنزلية، والمطبخ، والغسيل، والتنظيف، والتسوق... إلخ. (كما يشهد بذلك التناقص التدريجي =

لاسيما مع تأخر السن حين الزواج والإنجاب، وتقصير الانقطاع عن النشاط المهني حين ولادة الطفل وأيضاً ارتفاع نسب الطلاق وانخفاض نسب الزواج[17].

ومن بين كل عوامل التغيير هذه، فإن أكثرها أهمية، هي تلك المرتبطة بالتحول الحاسم لوظيفة المؤسسة المدرسية التي تقضي بإعادة إنتاج الاختلاف بين النوعين، مثل ازدياد بلوغ النساء التعليم، وتلازماً مع ذلك بلوغ التبعية الاقتصادية، وتحوّل البنى العائلية (لاسيما نتيجة ارتفاع نسب الطلاق). وهكذا، وعلى الرغم من جمود الهابتوسات، و**القانون** الذي يصبو، من الجانب الآخر للتحولات العائلية الواقعية، إلى تأبيد النموذج المهيمن للبنية العائلية، وبالمناسبة ذاتها إلى تأبيد للجنسانية الشرعيّة والغيريّة المصروفة تجاه الإنسال الذي إزاءه كانت التنشئة الاجتماعية، وبالمناسبة ذاتها، تورث مبادئ التقسيم التقليدية، تنتظم ضمناً، فإن ظهور أنماط جديدة من العائلة، كمثل العائلات المركّبة، وبلوغ نماذج جديدة للجنسانية (لاسيما المثلية الجنسية)، يسهم في تحطيم المعتقد، وفي توسيع فضاء الإمكانات من أمر الجنسانية. وكذلك الأمر، على نحو أكثر بساطة،

= للوقت المخصّص للعمل المنزلي في أوروبا كما في الولايات المتحدة)، بينما العناية بالأطفال بقيت أكثر صعوبة في ضغطها (على الرغم من أنه متقاسم أكثر)، وعلى الرغم من توسع الحضانات وبيوت رعاية الاطفال.

(17) L. W. Hoffman, «Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences», *American Psychologist*, 1977, 32, p. 644 - 657.

ليس في الإمكان أن نستعرض حتى ببضع كلمات مجمل التحولات التي استطاع البلوغ المكثف للنساء للتعليم الثانوي والعالي تحتيمه، في الحقول السياسية والدينية على نحو خاص، وكذلك في مجمل المهن المؤنثة بقوّة. سأسمي ببساطة على سبيل المثال الحركات الجديدة كل الجدّة التي يشار اليها على أنها «للتنسيق»، انظر: D. Kergoat [éd.], *Les Infirmières et leur coordination, 1988 - 1989*, Paris, Lamarre, 1992.

فإن ازدياد عدد النساء اللائي يعملن، لم يستطع إلا أن يؤثر في تقسيم المهام المنزلية، وبالمناسبة ذاتها، في النماذج التقليدية الذكورية والأنثوية، ولذلك بالتأكيد، تبعات في مجال اكتساب الاستعدادات المتمايزة جنسياً داخل الأسرة. وهكذا استطعنا أن نلاحظ أن فتيات الأمهات العاملات لديهن تطلعاً مهنياً أكبر، وإنهن أقل انشداداً للنموذج التقليدي للشرط النسوي[18].

لكن أحد أكثر التغيّرات أهمية في وضع النساء، وأحد أكثر العوامل حسماً للتحول في ذلك الوضع، هو بلا أدنى شك ازدياد بلوغ الفتيات التعليم الثانوي والعالي الذي في علاقته مع تحولات البنى الإنتاجية (لاسيما تطور الإدارات الكبيرة، العامة أو الخاصة، وتطور تقانات التأطير الاجتماعية الجديدة)، أعقب هكذا ازدياداً كبيراً في تمثيل النساء في المهن الفكرية أو في الإدارة، وفي مختلف أشكال بيع الخدمات الرمزية ـ الصحافة، التلفزيون، السينما، الراديو، العلاقات العامة، والديكور ـ وكذلك تكثيفاً لمشاركتهن في مهن قريبة من التعريف التقليدي للنشاطات النسوية (التعليم، الإرشاد الاجتماعي، النشاطات شبه الطبية)، ونضيف إلى ذلك أن صاحبات الشهادات قد وجدن منفذهن الرئيس للعمل في المهن الوسيطة والمتوسطة (الأطر الإدارية المتوسطة، التقنيون، أعضاء المِلاك الطبي والاجتماعي. . .إلخ)، إلا أنهن مازلن، عملياً، مستبعدات من مراكز النفوذ والمسؤولية لاسيما في الاقتصاد والمالية والسياسة.

وتحجب التغيّرات المرئية في الشروط، فعلياً، أوجه دوام في المواقع النسبية. فتساوي حظوظ البلوغ ونسب التمثيل يجب أن لا تحجب التفاوتات المستمرة في التوزيع بين مختلف الشُعب

(18) المقالة المذكورة، L. W. Hoffman.

المدرسية، بالمناسبة ذاتها بين السِيَر الممكنة، فالفتيات هن أكثر عدداً من الفتيان في الحصول على الشَهادة الثانوية وعلى متابعة دراسات جامعية، إلا أنهن أقل تمثيلاً بكثير في الفروع الأكثر اعتباراً، وتمثيلهن يبقى أدنى بكثير في الفروع العلمية، بينما يذهب تصاعدياً في أكثر الفروع الأدبية. والأمر كذلك في الثانويات المهنية للتخصّصات التي تعتبر تقليدياً «أنثوية» وقليلة التأهيل (تخصّصات الموظفين المحليين أو موظفي التجارة، السكرتاريا ومهن الصحّة)، بينما تبقى بعض الاختصاصات الأخرى (ميكانيك، كهرباء، إلكترونيك) محجوزة عملياً للفتيان. ودوام التفاوت نفسه يلاحظ في الصفوف التحضيرية للمدارس العلمية الكبرى، وفي هذه المدارس ذاتها. وفي كليات الطب يتضاءل نصيب النساء، كلما ارتفعنا في تراتبية الاختصاصات التي بعضها يُمنع عليهن، عملياً، كالجراحة، بينما تُستبقى لهن في الواقع بعض الاختصاصات الأخرى، مثل طب الأطفال وطب النساء. وكما نرى، فإن البنية تتأبد في أزواج من التعارضات متجانسة مع التقسيمات التقليدية، كمثل التعارض بين المدارس الكبرى والكليّات، أو داخل تلك الكليات بين كليّات الحقوق والطب وكليّات الآداب أو داخل هذه الكليات، بين الفلسفة أو علم الاجتماع، وعلم النفس وتاريخ الفنون. ومعلوم أيضاً أن مبدأ التقسيم نفسه مازال يطبّق داخل كل اختصاص، فيعيّن للرجال أكثرها نبلاً وأكثرها تركيباً وأكثرها نظرية، وللنساء أكثرها تحليلية وأكثرها عملية وأقلّها اعتباراً[19].

ويسيّر المنطق ذاته بلوغ مختلف المهن ومختلف المواقع داخل

---

(19) حول الاختلاف بين الجنسين في الخيارات الفلسفية، انظر: Charles Soulié, «Anatomie du goût philosophique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octobre 1995, p. 3-28.

كل منها، ففي داخل العمل كما في داخل التعليم، فإن أوجه تقدم النساء يجب ألاّ يخفي التطورات المناظرة، التي للرجال، التي تجعل، كما في سباق العوائق، بنية **الفوارق** قائمة[20]. وأكثر الأمثلة إثارة لذلك **الدوام في التغيّر وبه**، هو أن المواقع التي تتأنث، هي إما مواقع بخُست من قبل (العمال المتخصّصون هم في غالبيتهم من النساء أو من المهاجرين)، وإما مواقع متهاوية وقيمتها مضاعفة، كما هو أثر كرة الثلج، بهجر الرجال لها، الذي ساهم بخسها ذاك في إحداثه. وعلاوة على ذلك، إذا كان صحيحاً أننا نجد نساء في كل مستويات الفضاء الاجتماعي، فإن حظوظ بلوغهن (ونسبة تمثيلهن) تتضاءل كلما اتجهنا نحو أكثر المواقع ندرة وأكثرها طلباً (على نحو أن نسبة التأنيث الحالية والمحتملة هي من دون شك أفضل مؤشر على الموقع والقيمة النسبيتين لمختلف المهن)[21].

هكذا عند كل مستوى، وعلى الرغم من آثار الاصطفاء المفرط، فإن المساواة الشكلية بين الرجال والنساء تصبو إلى إخفاء أن النساء - مع أن كون الأشياء كلها متساوية - يشغلن دائماً مواقع أقل حظوة. وعلى سبيل المثال، إذا كان صحيحاً أن النساء ممثلات بقوة أكثر فأكثر في الوظيفة العمومية، فإن أكثر المواقع وضاعة وأكثرها هشاشة هي التي تخصّص لهن دوماً (إنهن كُثر بشكل خاص

---

(20) R.-M. Lagrave, «Une Émancipation sous-tutelle. Éducation et travail des femmes au xx^{e} siècle», *in* G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes,* t. 5: *Le xx^{e} siècle,* Paris, Plon, 1992.

(21) H. Y. Meynaud, «L'Accès au dernier cercle: la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises», *Revue française des affaires sociales*, 42^{e} année, 1, janvier-mars 1988, p. 67-87; «Au cœur de l'entreprise EDF, la lente montée des électriciens dans les postes de pouvoir», *Bullettin d'histoire de l'électricité*, Actes de la journée de la femme et l'électricité, 1993.

بين غير المؤهلات وأعوان الدوام الجزئي، وفي الإدارة المحلية مثلاً، فإنهن يجدن أنفسهن قد نُذِرْن لمواقع في مراكز ثانوية وخدَميّة: مواقع المساعدة والرعاية ـ خادمات منازل، عاملات مطاعم أطفال، مساعدات أطفال... إلخ)[22]. وأفضل إثبات عن الشكوك حول الوضع المخصّص للنساء في سوق العمل هو من دون شك أنهن أقل أجراً من الرجال، على الرغم من التساوي بينهما في كل شيء، وإنهن يحصلن على مراكز أقل رفعة مقابل الشهادات نفسها، وخاصة أنهن بالمقارنة أكثر عرضة للبطالة ولهشاشة العمل، ومبعدات أكثر إلى مراكز الدوام الجزئي، وهذا سبب من جملة الأسباب التي تعمل على استبعادهن على نحو لا يخطئ تقريباً من ألعاب السلطة ومن السيَر المهنية[23]. وبما أن النساء يشكّلن قسماً مشتركاً مع الدولة الاجتماعية، ومع المواقع «الاجتماعية» داخل الحقل البيروقراطي، وكذلك مع قطاعات المنشآت الخاصة الأكثر هشاشة لسياسات عدم الثبات، فإن كل شيء يجيز توقع أنهن سيَكُنّ الضحايا الرئيسيات للسياسة الليبرالية الجديدة التي تستهدف تقليص البعد الاجتماعي للدولة، وتشجيع «عدم ضبط» سوق العمل.

أما المواقع المهيمنة التي يتواجدن فيها أكثر فأكثر، فإنها تقع

(22) انظر: M. Amine, *Les Personnels territoriaux* , Paris, Éditions du CNFPT, 1994.

(23) انظر: M. Maruani, «Féminisation et discrimination. Évolution de l'activité féminine en France», *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, p. 243-256; «Le mi-temps ou la porte», *Le Monde des débats*, 1, octobre 1992, p. 8-9; «Statut social et mode d'emploi», *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, p. 31-39; J. Lauffer et A. Fouquet, «Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique», *Rapport du centre d'études de l'emploi*, 97/90, p. 117.

في أساسها في المناطق المهيمن عليها من حقل السلطة، أي في مجال الإنتاج وانتقال المتاع الرمزي (مثل النشر والصحافة، ووسائل الإعلام، والتعليم. . . إلخ). فعلى اعتبارهن «نخب أصابها التمييز»، بحسب تعبير ماريا أنطونيا غارسيا دو ليون (María Antonia Garía de León) فإنه يجب عليهن أن يسدّدن انتخابهن بجهد ثابت لإرضاء المتطلبات الإضافية التي تُفرض عليهن بشكل دائم تقريباً، ولدفع كل تضمين جنسي **للتخلّق** الجسدي ولثيابهن[24].

ولكي نفهم على نحو مناسب التوزيع الإحصائي للسلطات والامتيازات بين الرجال والنساء وتطوره عبر الزمن، يتعيّن أن نتثبت من الخاصّيتين اللتين قد تبدوان متناقضتين للوهلة الأولى. وأياً كان موقع النساء في الفضاء الاجتماعي، فإنهن يشتركن في أمر أنهن **منفصلات عن الرجال بمعامل رمزي سلبي،** يطال سلبياً، مثل لون الجلد بالنسبة إلى السود، أي على الانتماء لمجموعة موصومة، كل ما هن عليه وكل ما يفعلنه ويقوم من مجموعة نسقية من الاختلافات المتجانسة مقام المبدأ. وثمة أمر مشترك، على الرغم من ضخامة الفارق بين المرأة الرئيس ـ المدير العام (PDG)، التي يتعين عليها أن تُدلّك كل صباح للحصول على القوة لمواجهة التوتر المرتبط بممارسة السلطة على الرجال ـ أو على وسط من الرجال ـ وبين المرأة العاملة المتخصِّصة (OS) في معامل الصلب التي يجب عليها أن تفتش في التضامن مع «الصويحبات» عن عزاء ضد المِحَن المرتبطة بالعمل في وسط ذكوري، مثل التحرش الجنسي، أو بكل بساطة تدهور صورة واعتبار الذات التي تنزلها البشاعة والقذارة اللتان تفرضهما ظروف العمل. ومن ناحية ثانية، وعلى الرغم من التجارب

(24) H. Y. Meynaud, *art. cit.*

النوعية التي تقرّب بعضهن لبعض (مثل ذلك النزر اليسير للهيمنة، والتي تشكلها الجِرَاح التي لا تحصى، والواقعة تحت عتبة الوعي غالباً، والتي يسببها النظام الذكوري)، فإنهن يبقين، منفصلات بعضهن عن بعضهن باختلافات اقتصادية وثقافية تؤثر من بين ما تؤثر فيه، أسلوبهن الموضوعي والذاتي في تجشم ومكابدة الهيمنة الذكورية ـ من دون أن يبطلن لأجل ذلك كل ما هو مرتبط بانتقاص رأس المال الرمزي الذي تستتبعه الأنوثة.

وبالنسبة إلى الباقي، فإن تغيّرات الشرط النسوي نفسها، تخضع دائماً لمنطق النموذج التقليدي للتقسيم بين المذكر والمؤنث، فالرجال يستمرون في الهيمنة على الفضاء العام، وعلى حقل السلطة (لاسيما الاقتصادية، وعلى الإنتاج)، بينما تبقى النساء مكرّسات (بأسلوب ما قبل هيمنة) للفضاء الخاص (المنزلي، مكان الإنسال) حيث يتأبّد منطق اقتصاد المتاع الرمزي أو لتلك الضروب من امتدادات هذا الفضاء التي هي الخدمات الاجتماعية (الاستشفائية تحديداً)، والتعليمية أو أيضاً عوالم الإنتاج الرمزي (الحقل الأدبي، الفني، أو الصحفي، ... إلخ).

وإذا كان يبدو أن البنى القديمة للتقسيم الجنسي تحدّد أيضاً الوجهة والشكل نفسه للتغييرات، فلأنها، علاوة على إنها متموضِعة في فروع ومهن ومراكز مجنّسة تقريباً، تؤثر من خلال **ثلاثة مبادئ عملية** تستخدمها النساء، وكذلك محيطهن في اختياراتهن. وبحسب أول تلك المبادئ، تقع الوظائف التي تناسب المرأة في امتداد الوظائف المنزلية: التعليم والعناية والخدمة. أما الثاني فيقضي ألا يكون لامرأة على الرجال سلطان وأن تكون لديها، إذاً، كل الحظوظ،- مع أن كون الأشياء كلها متساوية - لأن ترى نفسها رجلاً وقد آثرت في موقع سلطان، ولأن تأوي إلى الوظائف التابعة،

وظائف خدمية، أما الثالث فإنه يخوّل الرجل احتكار استعمال الأشياء التقنية والآلات[25].

وعندما نستجوب المراهقات عن تجربتهن المدرسية، فإننا لا نستطيع إلا أن نُصدم بوزن التحريضات والإيعازات الإيجابية أو السلبية للوالدين والأساتذة (وبشكل خاص لمستشاري التوجيه) ولرفاق الدراسة المسارعين دائماً إلى تذكيرهن، بطريقة ضمنية أو علنية، بالمصير الذي خصّصه لهن مبدأ التقسيم التقليدي. هكذا فإن الكثيرات منهن يلاحظن أن أساتذة التخصّصات العلمية يلتمسون الفتيات ويشجعونهن أقل مما يفعلون مع الفتيان، وأن الوالدين، مثل الأساتذة أو مستشاري التوجيه، يصرفون الفتيات عن بعض المسيرات المهنية التي اشتهرت بأنها ذكورية، «لمصلحتهن» (عندما يقول لك أبوك «لن تستطيعي أبداً القيام بهذه المهنة» فإن هذا يغيظ جداً)، بينما يشجعون أخوانهن على اختيارها. لكن هذه الدعوات للانضباط تدين بقسط كبير من فعاليتها إلى سلسلة كاملة من التجارب السابقة، لاسيما في الرياضة التي هي غالباً مناسبة لملاقاة التمييز، قد أعدتّهن لقبول إيحاءات مماثلة على شكل استباقات، وجعلتهن يستدخِلن الرؤية المهيمنة. «يشقّ عليهن تصور أنهن يعطين أوامر للرجال» أو بكل بساطة العمل في مهنة ذكورية على نحو نموذجي، فالتقسيم الجنسي للمهام المتأصّل في موضوعية الفئات الاجتماعية المرئية مباشرة، والإحصاءات العفوية التي يتشكل عبرها التمثل الذي لكل

(25) في ترتيب 335 مهنة بحسب نسبة أعضائها الذين هم من النساء، نرى في الصف الأول للمهن الأنثوية مهن العناية بالأطفال (Child Care) والتعليم وبالمرضى (ممرضات، واختصاصيات تغذية) وبالمنازل (منظفات منازل، وخادمات) وبالأشخاص (سكرتيرات، وفتيات استقبال، و«خدمة منزلية بيروقراطية»)، انظر: B. R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, New York, Basic Books, 1986, p. 317 sq.

واحد منا عن «**العادي**» علَّمهن، كما تقول إحداهن في أحد تلك المساعات (Tautologies) الرائعة حيث تفصح البداهيات الاجتماعية عن نفسها: «في أيامنا، لا نرى كثيراً من النساء يقمن بحِرَف الرجال».

وباختصار، عبر تجربة نظام اجتماعي مرتّب «جنسياً»، والدعوات للانضباط الجهرية التي يوجّهها للفتيات والداهن وأساتذتهن ورفاق دراستهن، المجهّزون أنفسهم بمبدأ الرؤية المكتسبة في تجارب متشابهة للعالم، فإنهن يستدمِجْن مبادئ الرؤية المهيمنة، في شكل ترسيمات إدراك وتقدير، يصعب وصولها إلى الوعي، والتي تحملهن على أن يجدن النظام الاجتماعي عادياً، أو حتى طبيعياً كما هو عليه، وعلى استباق مصائرهن، بمعنى ما، أن يرفضهن بعض الشُّعب أو المسيرات المهنية التي هنّ منها مستبعدات على أي حال، وأن يسارعن نحو تلك التي هنّ لها منذورات على أي حال. إن ثبات الهابتوسات الذي ينتج عن ذلك هو إذاً أحد أكثر العوامل أهمية للثبات النسبي لبنية التقسيم الجنسي للعمل. وبما أن تلك المبادئ تنتقل في معظمها من جسد إلى جسد، ومن جانب الوعي والخطاب، فإنها تفلت في قسم كبير منها من تأثيرات الرقابة الواعية، وفي المناسبة نفسها من التحولات أو التصحيحات (كما تشهد على ذلك الفوارق التي تلاحظ غالباً، بين التصريحات والممارسات، فأكثر الرجال تأييداً للمساواة بين الجنسين، مثلاً، لا يشاركون أكثر من غيرهم من الرجال في الأعمال المنزلية). وأكثر من ذلك، وبما أن تلك المبادئ منسّقة (Orchestrés) موضوعياً، فإنها تؤكّد نفسها، وتدعم بعضها بعضاً.

وعلاوة على ذلك، وتجنباً لأن ننسب إلى الرجال استراتيجيات منظّمة للمقاومة، فإننا نستطيع الافتراض أن المنطق العفوي لعمليات المزاملة الذي ينحو دائماً للاحتفاظ بأكثر الملكِيّات نُدْرة للأجسام

الاجتماعية، وفي مقدمها معدل الجنوسة[26] (Sex ratio)، يتجذّر في تعقّل مرتبك، ومشحون جداً بالعاطفة للخطر الذي يجلبه التأنيث على الندرة، ومن ثمة على القيمة التي لمركز اجتماعي ما، وكذلك، إن صح القول، على الهوية الجنسية لشاغلي تلك المراكز. إن عنف بعض ردود الفعل العاطفية ضد دخول النساء في هذه المهنة أو تلك، يُفهم إذاً ما عرفناه إذاً من أن المراكز الاجتماعية نفسها مُجَنَّسَة ومُجَنِّسَة (Sexuante)، وأنه حين يدافعون عن مراكزهم ضد التأنيث، فإن الفكرة الأعمق عن أنفسهم باعتبارهم رجالاً، هي ما يعتزم الرجال حمايتها، خاصةً في حال الفئات الاجتماعية مثل العمال اليدويين، أو في حال المهن مثل مهن الجيش التي تدين بقسم كبير من قيمتها، إن لم نقل كلها، حتى في عيونهم هم، لصورتهم الرجولية[27].

اقتصاد المتاع الرمزي واستراتيجيات إعادة الإنتاج

بيد أن هناك عاملاً آخر حاسم لتأبيد الاختلافات هو الدوام الذي يدين به اقتصاد المتاع الرمزي (الزواج منه جزء مركزي) إلى استقلاليته النسبية التي تنتج للهيمنة الذكورية بأن تتأبّد فيه من جانب تحوّلات أنماط الإنتاج الاقتصادي، وذلك مع الدعم الثابت والعلني الذي تتلقاه العائلة، الحارسة الرئيسة لرأس المال الرمزي من الكنائس

(26) أحياناً بطريقة «عجائبية» بعض الشيء، كما في حال تعيينات الأساتذة الملحقين في التعليم العالي التي كانت قد جرت في فرنسا، خلال الأعوام 1970، لمواجهة تدفق الطلاب، انظر: P. Bourdieu, *Homo academicus, op. cit.*, p. 117-205, خصوصاً ص 182 - 183.

(27) C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-traditional Occupations*, Berkeley, University of California Press, 1989, وأيضاً M. Maruani et C. Nicole, *op. cit.*

والقانون. والممارسة الجنسانية الشرعية مع أنها يمكن أن تبدو متحرّرة أكثر فأكثر من الالتزام الزواجي، إلا أنها تبقى منظمة وتابعة لانتقال التراث عبر الزواج الذي يبقى أحد الطرق الشرعية لتحويل الثروة. إن العائلات البورجوازية كما يحاول روبير أ. ناي (Robert A. Nye) أن يثبت، لم تتوقف عن التوظيف في استراتيجيات إعادة الإنتاج، لاسيما الزواجية، بهدف الحفاظ على رأس مالها الرمزي أو زيادته. وذلك على نحو أكبر بكثير من العائلات النبيلة في النظام القديم، لأن الحفاظ على موقعها مرتبط بقوة بإعادة إنتاج رأس مالها الرمزي عبر إنتاج الورثة القادرين على تأبيد إرث المجموعة واكتساب حلفاء مهيبين[28]. وإذا ما كانت استعدادات مناط الشرف الذكورية في فرنسا الحديثة قد استمرت في تنظيم النشاطات العمومية للرجال، منذ المبارزة حتى اللياقة أو الرياضة، لأنها، كما في المجتمع القبائلي، لم تفعل شيئاً سوى نزوع وإنجاز ميل العائلة (البورجوازية) وتحقيقها، إلى أن تتأبّد عبر استراتيجيات إعادة الإنتاج التي يفرضها منطق اقتصاد المتاع الرمزي الذي أبقى متطلباته النوعية، وتحديداً داخل عالم الاقتصاد المنزلي، متميّزة عن تلك التي تسيّر علانية الاقتصاد الاقتصادي المفتوح على عالم الأعمال.

وبما أن النساء مقصيّات من عالم الأشياء الجدّية ومن الشؤون العامة، وعلى نحو خاص الاقتصادية، فقد بقين محصورات زمناً طويلاً في العالم المنزلي، وفي النشاطات المرتبطة بإعادة الإنتاج البيولوجية والاجتماعية للذرية، وهي نشاطات (أمومية تحديداً)، حتى لو اعترف بها ظاهرياً واحتفل بها طقوسياً أحياناً، فإنها ليست كذلك إلا لكي تبقى تابعة لنشاطات الإنتاج الوحيدة التي تتلقى جزاء اقتصادياً

(28) Robert A. Nye, *op. cit.*, p. 9.

واجتماعياً حقيقياً، والمنظّمة بالنظر إلى المصالح المادية والرمزية للذريّة، أي الرجال. وهكذا فإن قسماً مهماً جداً من **العمل المنزلي** الذي يتوجب على النساء، له اليوم أيضاً في العديد من الأوساط غايةٌ، في الإبقاء على تضامن واندماج العائلة، أن يرعى علاقات القرابة ورأس المال الاجتماعي برمته، وذلك بتنظيم سلسلة كاملة من النشاطات الاجتماعية ـ العادية، مثل الطعام التي فيها تلتئم كل العائلة[29]، أو الخارجة عن العادة مثل الاحتفالات والأعياد (أعياد الميلاد... إلخ) ـ التي نذرت للاحتفال على نحو طقوسي بعلاقات القرابة، وتأمين تعهّد العلاقات الاجتماعية وتألق العائلة أو تبادلات الهدايا والزيارات والرسائل والبطاقات البريدية والمكالمات الهاتفية[30].

ويبقى هذا العمل المنزلي غير ملحوظ، أو ينظر إليه نظرة سيئة (مثلاً، مع الشجب الطقوسي، للميل النسوي إلى الثرثرة على الهاتف

(29) لقد رأينا الدور السامي الذي تقوم به الوجبة في حياة العائلة، كما تنظّمها السيدة رامسي، تجسيداً «للروح العائلية»، حيث يسبّب اختفائها انهيار الحياة الجماعية ووحدة البيت الصغير.

(30) في حال البورجوازية والبورجوازية الصغيرة في الولايات المتحدة، فإن عمل صيانة رأس المال الاجتماعي للعائلة، وبالتالي، لوحدتها، يقع بشكل حصري تقريباً على المرأة التي تؤمن حتى الصيانة للعلاقات مع الأقارب لزوجها، انظر: M. di. Leonardo, «The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the World of Kinship,» *Signs,* 12, Spring 1987, p. 410-453,

وحول الدور الحاسم للمحادثات الهاتفية في هذا العمل، انظر: C. S. Fischer, «Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability», *Sociological Forum*, 3[2], Spring 1988, p. 211- 233).

(ولا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أرى أثراً للخضوع للنماذج المهيمنة في واقعة، في فرنسا كما في الولايات المتحدة، إنهن عدّة منظّرات، قادرات أن يتميّزن في ما سمّته واحدة من ناقداتهن «بالسباق إلى النظرية»، اللواتي يركّزن كل الانتباه والنقاش، ويحجبن أعمالاً رائعة، على غرار هذه الأعمال الأكثر غنى وأكثر خصوبة إلى مالا نهاية، حتى من وجهة نظر نظرية، لكنها أقل امتثالاً لفكرة ذكورية بامتياز، «النظرية العظيمة»).

تحديداً). وعندما يفرض نفسه على النظر تنزع منه سمته الواقعية أن يزاح به إلى ميدان الروحانية والأخلاق والشعور، إزاحة يسيّرها طابعه غير الربحي و«اللامصلحي». وبحكم أن العمل المنزلي للمرأة ليس له معادل نقدي، فإنه يسهم فعلاً في تبخيسه في نظر النساء أنفسهن، كما لو أن ذاك الوقت هو من دون قيمة سوق له، ومن دون أهمية ويمكن أن يُعطى من دون مقابل ومن دون حدود، أولاً لأعضاء العائلة، وخاصة للأطفال (هكذا لاحظنا أن فترة الأمومة يمكن قطعها بسهولة أكثر)، لكن أيضاً للخارج، من أجل مهمات طوعية في كنيسة، وفي مؤسسات خيرية أو، أكثر فأكثر، في جمعيات أو أحزاب. ولكون النساء محصورات في نشاطات غير مأجورة، ونزاعات، بفعل ذلك، نتيجة ذلك التفكير بتعابير معادلة العمل بالنقود، فإنهن مستعدات في أغلب الأحيان، أكثر من الرجال، للعمل **التطوعي** الديني أو الخيري خصوصاً.

كما أن النساء كنّ في المجتمعات الأقل تمايزاً يعاملن كوسائل للتبادل تتيح للرجال مراكمة رأس مال اجتماعي ورأس مال رمزي من خلال زيجات، بما هي توظيفات حقيقية تتيح إنشاء تحالفات ممتدّة ومهيبة إلى حد ما، كذلك فإن النساء اليوم يُدلين **بمساهمة** حاسمة في إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي للعائلة، وخاصة في البداية، أن يظهرن، بكل ما يعضد مظهرهن ـ أدوات تجميل، ألبسة، هيئة، . . . إلخ، ـ بما هو رأس المال الرمزي للمجموعة العائلية. وبسبب من ذلك صنّفت النساء من جانب الظهور والإعجاب[31]. ويشتغل العالَم الاجتماعي (بدرجات متفاوتة بحسب الحقول) سوقاً للمتاع الرمزي

---

(31) ليكن المؤشر الذي يمكن أن يبدو تافهاً للمركز التفاضلي للرجال والنساء في علاقات إعادة إنتاج رأس المال الرمزي: وفي الولايات المتحدة، داخل البورجوازية الكبيرة، نميل إلى إعطاء أسماء فرنسية للفتيات الشابات، وينظر إليها كونها أشياء دُرْجَة وإغواء، بينما =

مُهيمن عليه من الرؤية الذكورية. وأن تكون، عندما يتعلق الأمر بالنساء، هو كما رأينا أن تُدرك، وتُدرك بالعين الذكورية، أو بعين مسكونة بالتصنيفات الذكورية تلك التي يستعملها المرء من دون أن يكون قادراً على التصريح بها جهراً، كأن يمدح عملاً لامرأة لأنه «أنثوي»، أو على العكس، لأنه «ليس أنثوياً البتة». أن يكون «أنثوياً»، فهذا يعني أساساً أن يتجنب كل الخصائص والممارسات التي يمكن أن تشتغل كعلامات للرجولة، والقول عن امرأة سلطة إنها «أنثوية جداً»، ليس سوى أسلوب بارع بوجه خاص ليُنكر عليها حقها في تلك الصفة الذكورية تدقيقاً التي هي صفة السلطة.

إن الوضعية الخصوصية للنساء في سوق المتاع الرمزي تفسِّر الأساس من الاستعدادات الأنثوية، فإذا كانت كل علاقة اجتماعية هي، على جهة ما، مكان تبادل، فيه يسلّم كل واحد للتقييم مظهره المحسوس، فإن الجزء الذي يعود إلى الجسد في هذا الكائن - المدرَك، المختزل بما نسميه أحياناً «الجسد» (المجنّس بقوة)، مقارنة بخاصيّات محسوسة أقل على نحو مباشر مثل اللغة، هو أكبر بالنسبة للمرأة منه إلى الرجل، فبينما تميل مواد التجميل والثياب، بالنسبة إلى الرجل، إلى محو الجسد لصالح علامات اجتماعية للمركز الاجتماعي (ثوب، زينة، زِيّ. .. إلخ)، فإنه يميل عند النساء إلى تمجيده، والعمل منه لغة للإغراء. وهذا ما يفسر أن التوظيف (وقتاً، ومالاً، وجهداً) في العمل التجميلي أكبر بكثير عند المرأة.

وبما أنهن ميالات للتعامل مع أنفسهن كموضوعات جمالية، وأن يولِين، بالتالي، اهتماماً ثابتاً لكل ما يطال الجمال وأناقة الجسد

= الصبية الذين يحرسون النسل وذوات معيّنين لتأبيده، يتلقون بالأحرى أسماء مختارة من مخزون الأسماء القديمة المكنوزة من النسل.

والثوب والهيئة، فإنه عليهن، على نحو طبيعي جداً في تقسيم العمل المنزلي، حمل كل ما تعلق بالجمال، وبشكل أعمّ، كل ما تعلّق بإدارة الصورة العمومية والمظاهر الاجتماعية لأعضاء الوحدة المنزلية وللأطفال طبعاً، ولكن للزوج أيضاً، الذي يفوّض لهن في أحيان كثيرة اختياراته في اللباس. كما أنهن كذلك من يتحمل الانشغال بزينة الحياة اليومية والمنزل وزينته الداخلية والعناية بهما، لجانب مجانية الغائية من دون غاية، التي تجد فيها دوماً مكانها حتى عند الأكثر عوزاً (مثلما كانت مباقل المزارعين في ما مضى تضم ركناً مخصصاً لأزهار الزينة، فإن أفقر الشقق في الأحياء العمالية لديها أصص زهورها وتحفها، ولوحاتها المطبوعة المفضّضة).

وبما أن النساء وُلّين إدارة رأس المال الرمزي الذي للعائلات، فإنهن مدّعوات على نحو منطقي تماماً لنقل هذا الدور إلى داخل المؤسسة التي تطلب منهن بشكل مستمرٍّ تقريباً، تأمين نشاطات العرض والتمثيل والاستقبال والترحيب («مضيفة طيران»، «مضيفة استقبال»، «مضيفة نموذجية»، «مضيفة بحرية»، «مضيفة ـ سائقة»، «مضيفة مؤتمر»، «مرافقات»... إلخ) وكذلك إدارة الطقوس البيروقراطية الكبيرة التي، مثل الطقوس المنزلية، تسهم في صيانة وزيادة رأس المال الاجتماعي للعلاقات ورأس المال الرمزي للمؤسسة.

وفي **حدّ أقصى** لجميع ضروب الخدمات الرمزية التي يطلبها العالم البيروقراطي من النساء، فإن النوادي اليابانية الفخمة للمضيفات، حيث يحلو للمؤسسات الكبيرة أن تدعو كادراتها، تعرض ليس خدمات جنسية كما في أماكن اللذة العادية، بل خدمات رمزية مُشَخْصَنة بدرجة عالية، مثل الإيحاءات بتفاصيل الحياة الشخصية للزبائن، والإحالات المعجبة إلى مهنتهم، أو إلى طباعهم. وبقدر ما يكون مركز نادٍ ما في تراتبية الفخامة والأسعار مرتفعة،

صارت الخدمات مخصّصة (Particularisé) أكثر وغير ذي طابع جنسي (Désexualisé)، وتميل إلى اكتساب مظاهر هبة الذات (Don de soi) مجانية بالكامل، تتم بدافع الحب وليس بدافع المال، وذلك مقابل عمل تلميح ثقافي، تدقيقاً (ذاك بعينه ما تفرضه الدعارة في الفندق، والتي تقول عنها العاهرات إنها ثقيلة الوطأة وأكثر كلفة بما لا يقاس من التبادلات الجنسية السريعة لدعارة الشارع[32]). إن تجنيد كثير من الانتباه الخصوصي وتصنّع الإغراء الذي ليس أقله محادثة مرهفة يمكن أن يلزَم عنها جزء من الإثارة الشبقية تهدف إلى منح الزبائن الذين عليهم ألا يبدون كذلك عندهم، الشعور بأنهم مقدّرون ومثار إعجاب، لا بل مرغوب فيهم تقريباً، أو محبوبون لذواتهم ولشخصهم في فرادته وليس لماله، وأنهم مهمّون للغاية، أو بكل بساطة منحهم «الإحساس بأنهم رجال»[33].

وبداهي أن نشاطات التجارة الرمزية تلك، هي بالنسبة إلى المنشآت مثل استراتيجيات تقديم المرء للذات بالنسبة إلى الأفراد، تتطلب، كي تنجز على أنسب وجه، اهتماماً مفرطاً بالمظهر الجسدي، واستعدادات للإغراء، تتماشى مع الدور الأكثر تقليدياً الممنوح للمرأة. وبوجه عام، نفهم أنى يتسنى، بواسطة تعميم لدورهن التقليدي، أن تُعهد إلى النساء وظائف (تابعة في الأغلب، على الرغم من أن قطاع الثقافة هو أحد القطاعات القليلة الذي تستطيع فيه النساء شغل مواقع قيادية) في إنتاج واستهلاك المتاع والخدمات الرمزية، أو بدقة أكثر، في إنتاج واستهلاك **علامات**

---

(32) انظر: C. Hoigard et L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, Cambridge, Polity Press, 1992.

(33) انظر: A. Allison, *Nightwork, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

التميّز، بدءاً بمواد أو خدمات التجميل (مصفّفات شعر، مجمّلات، ومزوّقات الأظافر... إلخ) وانتهاء بالأزياء الرفيعة والثقافة العليّة. ولأنهن مسؤولات داخل الوحدة المنزلية عن قلب رأس المال الاقتصادي إلى رأس مال رمزي، فإنهن مهيئات مسبقاً للدخول في الديالكتيك الدائم للمفاخرة والتميّز، لهن تمنح الدُّرْجَة أحد ميادينها في الاصطفاء الذي يشكل محرك الحياة الثقافية، باعتباره حركة أبدية للتفوق والمزايدة الرمزيتين. ثم إن نساء البورجوازية الصغيرة اللواتي نعلم أنهن يمنحن إلى أقصى الحدود الاهتمام بعناية الجسد أو بالتجميل[34]، بشكل أعمّ يمنحن عناية لشغلهن بالمحترمية الأخلاقية والجمالية، هنّ الضحايا المفضّلات للهيمنة الرمزية، لكنهن أيضاً الأدوات المخصّصة بالكامل لمناوبة آثارها باتجاه الفئات المهيمن عليها. وبما أنهن متلقّفات للطموح بالتماهي مع النماذج المهيمِنة ـ كما يشهد بذلك ميلهن للتصحيح الجمالي واللغوي المفرط ـ فإنهن ميّالات لتملك، بأي ثمن، أي بالتقسيط في غالب الأحيان، للخصائص المميِّزَة، لأنها مُميَّزة للمهيمِنين، وللمساهمة في انتشارها المحتّم لصالح السلطة الرمزية الظرفية تحديداً، التي يمكن أن تؤمّن مريدات جدد لصالح الدعوة إليها، ومركزهن في جهاز الإنتاج، أو تداول المتاع الثقافي (مثلاً، في صحيفة نسائية)[35]. ويجري كل شيء إذاً، كما لو أن سوق المتاع الرمزي الذي تدين له النساء بأفضل شهاداتهن عن تحرّرهن المهني، لم يكن يمنح هاتيك «العاملات

(34) P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 226-229.

(35) يقدم نيكول بيغار (Nicole Woolsey-Biggart) توصيفاً مثالياً لشكل استبدالي للتبشير المتحمس على قاعدة اليد العاملة الأنثوية في كتابه: *Charismatic Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1989).

الأحرار» للإنتاج الرمزي المظاهر الشكلية لحرية إلا للحصول منهن على نحو أفضل على خضوعهن المندفع، ومساهمتهن في الهيمنة الرمزية التي تمارس عبر آليات اقتصاد المتاع الرمزي واللواتي هن أيضاً لها ضحايا الانتخاب. إن الحدس بهذه الآليات، الذي هو بالتأكيد في أساس لبعض استراتيجيات التثوير المقترحة من قبل الحركة النسوية، مثل الدفاع عن المظهر الطبيعي (Naturel Look)، يتوجب عليه أن يمتد إلى كل الوضعيات التي يمكن أن تعتقد فيها النساء، ويدفعن للاعتقاد بأنهن يمارسن مسؤوليات عون يفعل، بينما هنّ مختزلات إلى حال أدوات لاستعراض أو تلاعب رمزي.

قــــوة الـبـنـيــــة

وهكذا، فإن تعقّلاً **علائقياً** حقاً لعلاقة الهيمنة بين الرجال والنساء مثلما تقوم في **مجموع ـ الفضاءات والفضاءات الفرعية الاجتماعية**، أي ليس في العائلة وحدها، بل كذلك في المحيط المدرسي وفي عالم العمل وفي المحيط البيروقراطي وفي الحقل الإعلامي، يسوق إلى جعل الصورة الهوامية «للأنثوي الأبدي» حطاماً، بغية إظهار ثبات بنية علاقات الهيمنة بين الرجال والنساء إظهاراً أفضل، وهي التي تبقي نفسها من جانب الاختلافات **الجوهرية** للشرط المرتبط بلحظات من التاريخ والمراكز في الفضاء الاجتماعي. وهذه المعاينة **للثبات العابر للتاريخ لعلاقة الهيمنة الذكورية**، وبدل أن تُحدِث، كما نتظاهر بالاعتقاد فيه، أي أثر نزع تاريخانية، إذاً أثر تطبيع، فإنها تُجبر على قلب الإشكالية العادية، القائمة على معاينة أكثر التغيّرات ظهوراً للعيان في **وضع** النساء. إنها تلزم في الواقع على طرح السؤال، المتجاهل دائماً، عن العمل التاريخي، المعادي دائماً، والضروري كي ننزع الهيمنة الذكورية من التاريخ، ومن الآليات والأفعال التاريخية المسؤولة بدورها عن نزع التاريخانية الظاهرة عن

الهيمنة الذكورية، الذي يجب على كل سياسة تحوّل تاريخي أن تعرفه، وإلا حكمت على نفسها بالعجز.

إنها تجبر أخيراً وبخاصة على إدراك غرور النداءات المتبجّحة للفلاسفة «ما بعد الحداثة» «لتجاوز الثنائيات». تلك الثنائيات متجذرة بعمق في الأشياء (البنى) وفي الأجساد، لم تولد من مجرد تسمية كلامية، ولا يمكن أن تلغى بفعل سحر مجلّي. والنوعان ـ بعيداً عن كونهما مجرد «أدوار» يمكن أن نؤديها عندما نشاء (على طريقة مغازلة الملكات (Drag Queens)، هما متأصّلان في الأجساد وفي محيط يستمدان منه قوتهما[36]. إنه نظام النوعين الذي يؤسّس للفعالية المجلّية التي للكلمات ـ وبخاصة للإهانات ـ وهو الذي **يقاوم** إعادة تعريفات ثورية زوراً للنزعة الإرادية (Volontarisme) التثويرية.

وعلى غرار ميشال فوكو الذي يزمع إعادة تاريخانية الجنسانية ضد التوطين للتحليل النفسي، بوصف شجرة عائلة الإنسان الغربي في **تاريخ الجنسانية**، المنظور إليه على أنه «أركيولوجيا التحليل النفسي»، «كذاتٍ للرغبة»، فإننا جهدنا هاهنا إلى إرجاع اللاوعي الذي يحكم العلاقات الجنسية، وبشكل أعمّ العلاقات بين الجنسين، ليس إلى تاريخ تطوره الفردي وحسب، بل إلى نِسالته الجماعية، أي إلى التاريخ الطويل في جزء منه غير متحرك للاوعي مركزية الذكورة. لكن من أجل إنجاح المشروع الذي يقضي بفهم ما الذي يميّز تمييزاً خاصاً التجربة الحديثة للجنسانية، فإننا لا نستطيع أن نكتفي

---

(36) يبدو أن جوديث بتلر (Judith Butler) نفسها ترفض الرؤية «ذات المنزع التطوعي» للنوع الذي كان يبدو أنها تقترحه في *Gender Trouble* عندما تكتب: «إن سوء الفهم حول أدائية الجنس هو: إن الجنس هو خيار أو أن الجنس هو دور أو أن الجنس هو بناء يرتديه الشخص كما يرتدي ألبسته صباحاً» انظر: (J. Butler, *Bodies that Matter: On The Discursive Limits of «Sex»*, New York, Routledge, 1993, p. 94).

بالتشديد، كما يفعل فوكو، على ما يميّزها لاسيما عن العصر الإغريقي أو العصر الروماني، التي فيها «سيشقّ على المرء، بالتأكيد، إيجاد مقولة مشابهة لمقولة «الجنسانية» أو «الشهوة» (Chair)، أي «إيجاد مقولة تستند إلى كيان وحيد ويسمح بتجميع، بمثابة الطبيعة ذاتها، ظواهر متعددة ومتباعدة ظاهرياً بعضها عن بعض، من قبيل السلوكيات، لكن أيضاً الإحساسات والصور والرغبات والغرائز والأهواء»[37].

إن الجنسانية كما نتصورها هي فعلياً اختراع تاريخي، حصل تدريجياً على قدر ما كانت تكتمل سيرورة التمايز لمختلف الحقول، وأشكال منطقهم الخاص بهم. هكذا كان يجب أولاً على مبدأ التقسيم المجنّس (وليس الجنسي) الذي كان يشكل التعارض الجوهري للعقل الأسطوري، أن يتوقف عن أن ينطبق على نظام العالم برمته، سواء الفيزيائي أو السياسي، وبالتالي أن يتوقف عن تعريف أسس علم الكونيات مثلاً، كما عند المفكرين السابقين لسقراط، فتشكيل ممارسات وخطب مرتبطة بالجنس في مجالات، ليس منفصلاً في الواقع عن التفكك التدريجي للعقل الأسطوري، بمماثلاته متعددة المعاني والضبابية، وعن التفكك التدريجي للعقل المنطقي الذي، بما هو نتيجة للنقاش في حقل مدرسي (Scolastique)، يقدّم قليلاً ليتخذ القياس نفسه موضوعاً (لاسيما عند أرسطو)، ثم إن بروز الجنسانية كما هي، غير منفصل أيضاً عن ظهور مجموعة من الحقول والأعوان المتنافسين من أجل احتكار التعريف الشرعي للممارسات والخطب الجنسية، الحقل الديني

---

(37) M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 43.

والحقل القانوني والحقل البيروقراطي، وقادر على فرض ذلك التعريف في الممارسات لاسيما عبر العائلات والرؤية ذات المنزع العائلي. إن ترسيمات اللاوعي المجنّس ليست «بدائل بنائية جوهرية» (Fundamental Structuring Alternatives) كما يرغب ذلك غوفمان (Goffman)، بل هي بنى تاريخية عالية التمايز تنحدر من فضاء اجتماعي هو ذاته عالي التمايز أيضاً. وتعيد تلك البنى إنتاج نفسها عبر التعلّمات المرتبطة بالتجربة التي يصنعها الأعوان من بنى تلك الفضاءات. على هذا النحو، فإن الإدراج في حقول مختلفة منظَّمة وفق التعارضات (بين قوي وضعيف، كبير وصغير، ثقيل وخفيف، سمين ونحيف، مشدود ومرخي، صلب وليِّن (Hard وSoft)... إلخ، والتي ترعى دائماً علاقة تجانس، مع التميّز الجوهري بين المذكر والمؤنث، والبدائل الثانوية التي فيها يفصح عن نفسه (مهيمِن/ مهيمَن عليه، فوق/ تحت، ناشط ـ إيلاج/ سلبي ـ مولوج[38]، يترافق مع تأصيل في الأجساد لسلسلة من التعارضات المجنّسة، متجانسة في ما بينها، ومتجانسة أيضاً مع التعارض الجوهري.

إن التعارضات المتأصّلة في البنية الاجتماعية للحقول تُستخدم ركيزة لبنى معرفية ولصنافات عملية عادة ما تكون مسجلة غالباً في أنساق من النعوت تسمح بإنتاج أحكام إيتيقية وجمالية ومعرفية. إنه في الحقل الجامعي، على سبيل المثال، نلقى التعارض بين التخصّصات المهيمِنة وقتياً، كالحقوق والطب، والتخصّصات

---

(38) لقد رأى ميشال فوكو (Michel Foucault) جيداً الرابط بين الجنسانية والسلطة (الذكورية)، خصوصاً في الإيتيقا الإغريقية التي، صنعت من الرجال من أجل الرجال، تحمل على تصوّر «كل علاقة جنسية بحسب ترسيمة الإيلاج والهيمنة الذكرية»، (المرجع نفسه، ص 242).

المهيمَن عليها وقتياً والعلوم والآداب، وضمن ذلك هناك التعارض بين العلوم مع كل ما هو على جهة الصلب (Hard)، والآداب، أي اللّين (Soft)، أو أيضاً التعارض بين علم الاجتماع، دوماً في الهاوية، والواقع من على جهة الساحة العامة (Agora) والسياسة، وعلم النفس المكرس للجوانية، مثل الآداب[39]. أو أيضاً في حقل السلطة، فإن التعارض المرسوم بعمق في موضوعية الممارسات والممتلكات، بين أرباب العمل في الصناعة أو التجارة، والمثقفين، إضافة إلى المتأصّل أيضاً في العقول على شكل صنافات جهرية أو ضمنية، تجعل المثقف في عيون «البورجوازي» كائناً أوتيَ صفات تقع كلها على جهة الأنثوي كاللاواقعية والملائكية واللامسؤولية (كما نرى ذلك ببداهة في تلك المواقف التي يأخذ فيها المهيمنون العلمانيون على عاتقهم وعظ المثقف أو الفنان، «وشرح الحياة له»، مثلما يعظ في أحيان كثيرة الرجال مع النساء».

القصد من ذلك أن السوسيولوجيا التوليدية للاوعي الجنسي

---

(39) نحن نعلم أن التعارض بين قاسٍ وناعم هو الشكل الذي يأخذه على أرضية علم تقسيم العمل بين الجنسين، وذلك في تقسيم العمل العلمي كما في التمثلات، وفي تقويم النتائج... إلخ. وفي مضمار آخر مختلف تماماً، فإن النقّاد الأدبيين في القرن السادس عشر كانوا يعارضون الملحمي الذكوري والخطير، والغنائي الأنثوي المنذور للزينة، فالتعارض السجليّ يُوجد حتى في حقل العلاقات الدولية، حيث تحتل فرنسا بالنسبة إلى بلدان مختلفة، مثل الولايات المتحدة وبريطانيا أو ألمانيا، مركزاً يمكن أن نقول عنه «أنثوياً»، كما يشهد عليه أمر أن في بلدان مختلفة جداً مثل مصر واليونان أو اليابان يتوجه الفتيان بالأحرى نحو تلك البلدان بينما تتوجه الفتيات بالأحرى إلى فرنسا، أو أيضاً أن نذهب بالأحرى إلى الولايات المتحدة أو إنجلترا لعمل دراسات في الاقتصاد والتكنولوجيا أو الحقوق، ونحو فرنسا بالأحرى لدراسة الآداب والفلسفة أو العلوم الإنسانية، انظر: (N. Panayotopoulos, «Les «grandes écoles» d'un petit pays. Les études à l'étranger: le cas de la Grèce», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, mars 1998, p. 77-91).

تجد امتدادها المنطقي في تحليل بنى العوالم الاجتماعية، حيث يتجذّر هذا اللاوعي ويعيد إنتاج نفسه، سواء تعلق الأمر بتقسيمات مستدمجة على شكل مبادئ التقسيم أو بتقسيمات موضوعية تنشأ بين المراكز الاجتماعية (وبين شاغليها، على نحو تفضيلي، ذكوراً أو إناثاً: أطباء/ ممرضات، أرباب عمل/ مثقفين... إلخ)، وأهمها، من وجهة نظر تأبيد تلك التقسيمات، هي من دون شك تلك التي تميّز الحقول المنذورة للإنتاج الرمزي. إن التعارض الجوهري الذي يعطي مجتمع القبائل شكله المعياري، يجد نفسه مخفوتاً وكأنه منكسر في سلسلة من التعارضات المتجانسة والتي تعيد إنتاجه، لكن بأشكال متفرقة وغالباً مجهولة (مثل العلوم والآداب، أو الجراحة وطب الأمراض الجلدية). وتحصر تلك التناقضات النوعية الفكر بطريقة مخادعة تقريباً، من دون أن تسلم نفسها فتُعقل في وحدتها وحقيقتها، أي على أنها واجهات كثيرة لنفس بنية علاقات الهيمنة الجنسية.

على أنه يشترط الإبقاء على مجموع الأمكنة والأشكال التي يمارس فيها ذلك النوع من الهيمنة الذكورية مجتمعة ـ التي لها خصوصية القدرة على التحقق على مستويات مختلفة جداً في كل الفضاءات الاجتماعية، بدءاً من أضيقها نطاقاً، العائلات، حتى أكثرها اتساعاً ـ كي نستطيع أن نحيط علماً بثوابت بنيتها وآليات إعادة إنتاجها. والتغيّرات المرئية التي طالت الشرط النسوي تنكر دوام البنى غير المرئية، الوحيد القادر على أن يسلّط الضوء على فكرة علائقية قادرة على **الربط بين الاقتصاد المنزلي، وبالتالي تقسيم العمل والسلطات التي تميّزه، وبين مختلف قطاعات سوق العمل** (الحقول)، حيث فيها الرجال والنساء منخرطون. وذلك بدل تعقّل في **الحال المنفصلة**، كما يُفعل عادة، توزيع المهام بين الجنسين، وخاصة الرتب في العمل المنزلي، وفي العمل غير المنزلي.

ويتيسر للمرء حقاً أن يستشف حقيقة العلاقات البنيوية للهيمنة الجنسية مذ أن يلاحظ على سبيل المثال أن النساء اللاتي بلغن مراكز عالية جداً (كادر، مديرة وزارة... إلخ) يتوجب عليهن أن «يسدّدن» على نحو ما هذا النجاح المهني، «بنجاح» أقل في النظام المنزلي(طلاق، زواج متأخر، عزوبية، صعوبات أو فشل مع الأطفال... إلخ)، وفي اقتصاد المتاع الرمزي، أو على العكس، يلاحظ أن نجاح المؤسسة المنزلية هو غالباً تخلٍّ جزئي أو كلي عن النجاح المهني الكبير، (لاسيما عبر القبول «بامتيازات» لا تمنح بهذه السهولة للنساء، إلا لأنها تضعهن خارج السباق على السلطة: نصف دوام، أو «أربعة أخماس الدوام»). وهذا في حقيقة الأمر بشرط أن نأخذ بعين الاعتبار المتطلبات التي تضغط بها بنية الفضاء المنزلي (بالفعل أو بالقوة) على بنية الفضاء المهني (مثلاً، عبر تمثل فارق ضروري لا مرد منه أو مقبول، بين مركز الزوج ومركز الزوجة)، نستطيع أن نفهم إذاً التجانس بين بنى المراكز الذكورية والمراكز الأنثوية في مختلف الفضاءات الاجتماعية، تجانساً ينحو إلى الحفاظ على نفسه، حتى ولو كانت لا تتوقف عن أن تغيّر في مضمونها الجوهري، في نوع من سباق تلاحق حيث لا تستدرك النساء فيه إعاقتهن أبداً[40].

---

(40) إن الامتلاك لرأس مال ثقافي قوي لا يكفي بذاته ليعطي منفذاً لظروف استقلالية اقتصادية وثقافية حقيقية تجاه الرجال. وإذا ما اقتنعنا بأولئك الذين يلاحظون أنه داخل الزوج (Couple) حيث يجني الرجل مالاً وفيراً، فإن عمل المرأة يظهر كأنه امتياز اختياري يجب أن يبرر نفسه في فائض من النشاط والنجاح، أو أن الرجل الذي يجلب أكثر من نصف المداخيل ينتظر من المرأة أن تقوم بأكثر من نصف العمل المنزلي، والاستقلالية الاقتصادية، شرط ضروري، لا تكفي بذاتها لأن تسمح للمرأة بأن تتجاوز إكراهات النموذج المهيمِن الذي يستطيع أن يكمل في ملازمة الهابتوسات الذكورية والأنثوية.

وتتيح إقامة هذه العلاقة فهم أن علاقة الهيمنة نفسها يمكن ملاحظتها في أشكال مختلفة في أكثر الشروط النسوية اختلافاً، بدءاً من التفاني التطوعي لنساء بورجوازية الأعمال أو المال الكبيرة في سبيل منزلهن وأعمالهن الخيرية وصولاً إلى التفاني الخدمي و«المرتزقي» لمستخدمات المنزل، مروراً بمستوى البورجوازية الصغيرة، بشغل عمل مأجور مكمّل لعمل الزوج، متلائم معه ويمارس دوماً في مقام أدنى. وبنية الهيمنة الذكورية هي المبدأ الأخير لعلاقات الهيمنة/الخضوع الفريدة التي لا تحصى، والتي لكونها مختلفة في شكلها بحسب المركز في الفضاء الاجتماعي للأعوان المعنيين ـ أحياناً هائلة ومرئية، وأحياناً متناهية الصغر لا تكاد ترى، لكنها متجانسة وموحّدة بسبب من ذلك، بهيئة أسرة ـ تفصل وتوحد الرجال والنساء في كلٍ من الفضاءات الاجتماعية، تبقي، بذلك، بينهما على «خط التماس الغيبي»، الذي تحدثت عنه فيرجينيا وولف.

ملحق
حول الهيمنة والحب

إن التوقف عند هذه النقطة يعني الانغماس في «لذة نزع الوهم» التي كانت فيرجينيا وولف تذكرها (والتي تشكل من دون شك جزءاً من الإشباعات التي يسعى وراءها علم الاجتماع خلسة)، ووضع العالم المسحور للعلاقات الحبية بكامله في منأى عن البحث[1]. إغراء على قدر من القوة بحيث يعسر الحديث، من غير أن نجازف فنقع في «الهزل المتحذلق»، عن الحب بلغة التحليل، وبدقة أكثر، الإفلات من تناوب الغنائية والتهكمية للخرافة العجيبة والأسطورة أو الحكاية الشعبية المنظومة، فهل الحب استثناء، الاستثناء الوحيد، لكن من الحجم الكبير لقانون الهيمنة الذكورية، وتعليق للعنف الرمزي أو الشكل الأسمى، لكونه الأكثر براعة، والأكثر خفية لذلك العنف؟ وعندما يأخذ شكل الحب القدري في هذه أو تلك من

(1) كنت أقول غالباً، وتحديداً في نهاية *La Distinction*، الحصة التي للبحث عن اللّذَات «للرؤية الثاقبة» كان يمكن أن تجد في **الليبيدو العلمي**، وتدقيقاً سوسيولوجياً من دون أن ترى أن «اللذة بنزع الوهم» التي لا تنفصل عنه، وفي جزء منه مبرّر، كان يمكن أن تشرح بعض تلك الردود السلبية الأكثر عنفاً التي يثيرها علم الاجتماع.

متغيراته، أتَعلَّق الأمر مثلاً بالانخراط في المحتوم الذي كان يسوق عدداً من النساء، على الأقل في المجتمع القبائلي القديم أو في بيارن (Béarn) أيام زمان، وبأماكن أخرى من دون شك (كما تشهد بذلك إحصاءات الزواج الداخلي)، إلى أن يجدن محبباً وأن يحببن ذاك الذي خصّهن به القدر، فإن الحب هو هيمنة مقبولة مجهولة بصفتها كذلك ومعترف بها عملياً، في الهوى السعيد أو البائس. وماذا نقول عن التوظيف المفروض من الضرورة والاعتياد في أكثر شروط الوجود فظاعة أو في أشدّ المهن خطورة؟

لكن أنف كليوباترا هو هنالك ليذكِّر، مع كل ميثولوجيا القوة الشيطانية والمرعبة والجذابة لامرأة كل الميثولوجيات ـ حواء (Ève) المغوية، وأمفال (Omphale) المخادعة، وسيرسي (Circé) الفاتنة، أو الساحرة رامية المصائر ـ بأن النفوذ السحري للحب يمكن أن يمارس على الرجال أيضاً. إن القوى التي نرتاب بأنها تفعل في الظلمة وسر العلاقات الحميمية («على الوسادة»)، وتُمسك بالرجال بواسطة سحر روابط الوجْد تنسيهم الالتزامات المرتبطة بكرامتهم الاجتماعية، تحدّد قلباً لعلاقة الهيمنة التي بكونها تصدّع قدري في النظام الاعتيادي والعادي والطبيعي مدان باعتباره تقصيراً مضاداً للطبيعة، أُحكم صنعاً لتدعيم ميثولوجيا المركزية الذكورية.

لكن هذا يعني البقاء داخل منظور الصراع أو الحرب، واستبعاد الإمكانية نفسها لإرجاء القوة وعلاقات القوة التي يبدو أنها مكوِّنة لتجربة الحب أو الصداقة. إذاً، في هذا النوع من الهدنة الإعجازية، حيث تبدو الهيمنة مهيمَن عليها، أو بالأحرى ملغاة، والعنف الرجولي مخفَّف (لقد أثبت مئات المرات، أن النساء يضفين الحضارة بأن يُجرِّدن العلاقات الاجتماعية من فظاظتها وغلظتها)، تنتهي بذلك الرؤية الذكورية، صيدية أو محاربة دوماً، للعلاقات بين الجنسين، وتنتهي بالمناسبة ذاتها استراتيجيات الهيمنة التي تهدف إلى

الربط أو التكبيل أو الإخضاع أو التحقير أو التسخير، بأن تثير انشغالات بالٍ وشكوك وانتظارات وإحباطات وجراح وإهانات، فتُدخل ثانية بذلك لاتساوقاً (Dissymétrie) لتبادل غير متكافئ.

مثلما تعبر عن ذلك جيداً ساشا ويتمان (Sasha Weitman)، لا تتمّ القطيعة مع النظام الاعتيادي بضربة ومرّة واحدة نهائياً. إنه بِعمل كل اللحظات فقط، المُعاد من دون توقف، يمكن أن ينتزع من المياه الباردة للحساب، ومن العنف والمصلحة، «الجزيرة الغَنّاء» للحب، هذا العالم المغلق والمكتفي ذاتياً على الوجه الأكمل الذي هو المكان لسلسلة متواصلة من المعجزات: عالم اللاعنف الذي يجعل إرساء علاقات قائمة على **التبادلية** الكاملة ممكناً، والذي يسمح بالتنازل وتسليم الذات، والاعتراف المتبادل الذي يسمح، كما يقول سارتر، بأن يشعر المرء بأن «وجوده مبرّر»، مضطلع به حتى في أكثر خصوصياته عرضية أو أشدها سلبية، في وبواسطة ضرب من إضفاء طابع الإطلاقية الاعتباطية لاعتباطية لقاء ما («لأنه كان هو، لأنني كنت أنا»). عالم **الترفع** الذي يجعل علاقات منزوعة منها الذرائعية ممكناً، قائمةً على سعادة منح السعادة[2]، ويجد في إعجاب الآخر، ولاسيما أمام الإعجاب الذي يحدثه، مبرّرات لا تنضب لأن يُدهش. كثيرة هي السمات **لاقتصاد التبادلات الرمزية** المحمولة إلى ذروة قوتها والتي شكلها الأسمى، وبما هو هبة المرء للذات ولجسده، هو شيء مقدّس، مستبعد من التبادل السلعي، والتي لكونها تفترض وتنتج علاقات دائمة وغير آلية، فهي تتعارض كلّية، كما بيّن ذلك دايفد شنايدر (David Schneider) مع تبادلات سوق العمل بما هي صفقات مؤقتة وآلية بحصر المعنى، بين الأعوان أياً كانوا أي لامبالين

(2) التي تتعارض بالمطلق مع أمر أن معاملة الآخرين آلياً على أنهم وسيلة خالصة للتمتّع، ومن دون أن تأخذ بعين الاعتبار **غاياته الخاصة**.

يبادل بعضهم بعضاً، حيث الحب الرخيص أو المرتزق، وفي ذلك تناقض حقيقي في الألفاظ، يمثل الحدّ المعترف به كونياً على أنه تدنيس[3].

«الحب الصافي»، هذا الفن من أجل فن الحب، هو اختراع تاريخي حديث نسبياً، مثل الفن من أجل الفن، حب صاف للفن الذي له صلة به تاريخياً وبنيوياً[4]. والحب الصافي لا يُصادف من دون شك إلا نادراً جداً في شكله الأكثر اكتمالاً، وهو حدّ لم يُبلغ قط تقريباً - نتحدث عندئذ عن «حب مجنون» - هو هش جوهرياً، لأنه مرتبط دائماً بلزوميات مفرطة و«بالجنون» (أليس لأننا نوظّفَ فيه كثيراً قد تبيّن لنا أن «الزواج عن حب» معرّض بقوة شديدة للطلاق؟)، ومهدّد بلا انقطاع بالأزمة التي يمكن أن تثيرها العودة إلى الحساب الأناني، أو مجرد تأثير اكتساب الطابع الروتيني، لكنه يوجد كفاية، خاصة لدى النساء، ليؤسّسن معياراً أو مثالاً أعلى عملي، أهلٌ لأن يُتبع لأجل ذاته، ولأجل التجارب الاستثنائية التي يوفرها. إن هالة الغموض الذي يحيط الحب الصافي به نفسه، لاسيما في التقليد الأدبي، بالإمكان أن يُفهم بسهولة **من وجهة نظر صارمة أنثروبولوجياً**: والاعتراف المتبادل القائم على تعليق الصراع من أجل السلطة الرمزية الذي يثيره السعي للاعتراف والغواية الملازمة لأن يُهيمن، به يهتدي كل واحد إلى نفسه في آخر الذي يعترف به على أنه آخر ذاته نفسها، والذي يعترف به باعتباره كذلك، يمكن أن يسوق في استفكاريته (Réflexivité) التامّة، إلى ما هو أبعد من تناوب

---

(3) انظر: P. Bourdieu, «Le corps et le sacré», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, septembre 1994, p. 2.

(4) انظر: P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

الأنانية والغيرية، إلى ما هو أبعد من التمييز بين الذات والموضوع كذلك، حتى حال الانصهار والتوحّد التي كثيراً ما تذكر في مجازات قريبة من المجازات الصوفية، حيث يستطيع كائنان «أن يتلاشى أحدهما في الآخر»، من دون أن يتلاشى. والذات العاشقة لمّا تنتزع من اللااستقرار وعدم الاطمئنان المِيزتين لجدلية الشرف الذي ـ على الرغم من كونه مؤسّس على التماس المساواة، فهو معرّض دائماً للجموح المسيطر للمزايدة ـ لا تستطيع الحصول على الاعتراف إلا من ذات أخرى، لكنها تتنحى مثله عن نيّة الهيمنة. إنها تسلّم طوعاً حريتها إلى سيّد يسلّمها بدوره حريته، فيتطابق معها في فعل استلاب حرّ يتم تأكيده إلى ما لا نهاية (من خلال الترديد من دون إطناب لعبارة «أحبك»). إنها تحس بنفسها كأنها خالقة شبه إلهية، تصنع من عدم (Ex nihilo) الشخص المعشوق عبر السلطة التي يمنحها إياها (وتحديداً سلطة **التسمية** التي تبرز في كل الأسماء الفريدة والتي لا يعرفها سواهما، والتي يتبادلها المحبّان، والتي كما في طقس تكريس تُعلِّم ولادة جديدة، وبدء أول مُطْلَق، وتغير في المكانة الإنطولوجية)، لكنها في المقابل خالقة، وبالتزامن تعيش على خلاف بغماليون ذاتي المركزية ومسيطر مثل مخلوق لمخلوقه.

اعتراف متبادل، وتبادل التبريرات للوجود ولمبررات الوجود، وشهادات متبادلة عن **الثقة**، جميعها علامات للتبادلية التامّة التي تمنح للدائرة التي يغلق الثنائي العاشق على نفسيهما داخلها، وحدة اجتماعية أولية يستحيل تقسيمها، ووُهِبت بقوة اكتفاء ذاتي رمزي وسلطة أن تنافس منتصرة مع كل النذور التي نطلبها عادة من المؤسسات ومن طقوس «المجتمع»، ذاك البديل الدنيوي للّه[5].

---

(5) حول الوظيفة اللاهوتية ـ السياسية، بحصر المعنى، للمؤسسة وطقوسها، انظر:
P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 279-288.

خـــلاصـــة

إن شيوع التحليل العلمي لشكل من الهيمنة له بالضرورة آثار اجتماعية، لكنها قد تكون ذات اتجاهات متعارضة: ذلك أنه يمكن له إما أن يوطّد الهيمنة رمزيّاً حين تبدو معايناته مستردّة أو متقاطعة مع الخطاب المهيمِن (التي غالباً ما تتخذ الأحكام السلبية للأشكال الخارجية لتدوين تقريري خالص)، وإما أن يساهم في تحييدها، في ما يشبه بعض الشيء طريقة إفشاء سر دولة بأن يشجّع على حشد الضحايا. ومن ثم، فهو معرّض لكل أنواع سوء التفاهم التي يكون التنبؤ بها أسهل من تبديدها مسبقاً.

وإزاء شروط تلقٍ على هذا القدر من الصعوبات، يجد المحلل نفسه أمام عزاء أن يتذرع ببساطة بحسن نيته، لو لم يكن يعلم في مسائل على هذا القدر من الحساسية أن حسن النية لا يكفي، ولا يكفي ـ فضلاً عن ذلك، أكثر من الاقتناع المناضل الذي يلهم عدداً من الكتابات المخصّصة للشرط النسوي (والذي يكون في مبدأ الاهتمام بموضوعات مجهولة أو مهملة إلى ذلك الحين). ولا يتأتى للمرء في الواقع أن يبالغ بتقدير المخاطر التي يتعرض لها كل مشروع علمي يستسلم لأن تُفرض عليه اعتبارات خارجية موضوعة، أياً كان نبلها أو كرمها. «والقضايا المحقة» لا تستطيع أن تقوم مقام التبريرات

الإبستيمولوجية، وتعفي من التحليل الاستفكاري الذي يجبر أحياناً على اكتشاف أن لياقة «المشاعر الطيبة» لا تستبعد بالضرورة الاهتمام بالأرباح المرتبطة «بالصراعات المحقّة» (الأمر الذي لا يعني بالمرّة، مثلما قوّلَني البعض «أن كل مشروع نضالي هو مشروع لا ـ علمي»). وإن ليس وارداً أن يستبعد الحافز الفردي أو الجماعي الذي يحدثه وجود تعبئة سياسية أو فكرية من العلم، باسم لا أدري أي ذريعة طوباوية (Wertfreiheit) («استنكاف ـ عن حكم ـ قيمي»)، فإنه يبقى وارداً أن الأفضل من الحركات السياسية منذور إلى أن يعمل العلم السيئ، وفي النهاية، السياسة السيئة، إذا لم يتوصل إلى قلب استعداداته التثويرية، إلهاماً نقدياً ـ ولنفسه أولاً.

من المفهوم تماماً، بلا ريب، أنه من أجل تجنب **الإقرار** بالواقع، بحجّة تسجيله علمياً، قد يلفي المرء نفسه مُنجرّاً إلى أن يضرب صفحاً عن أشدّ التأثيرات سلبية وضوحاً للهيمنة والاستغلال: إما أن ننحاز بوعي تقريباً بصلب انشغال إعادة الاعتبار أو خوفاً من إعطاء أسلحة للعنصرية التي تؤصّل على وجه الدقّة الاختلافات الثقافية في طبيعة المهيمَن عليهم ـ والتي تعطي لنفسها الحق في «لوم الضحايا» ـ أن تضع بين قوسين شروط الوجود التي هي نتاج لها، للتحدث عن «الثقافة الشعبية»، أو بخصوص السود في الولايات المتحدة عن «ثقافة الفقر»، وإما أن يفضّل المرء، كما تفعل بعض النسويات اليوم التغافل عن تحليل الخضوع، خشية أن يؤدي الإقرار بمشاركة النساء في علاقة الهيمنة[1] إلى نقل عبء المسؤولية من الرجال إلى النساء. وفي

(1) J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988, p. 9.

الحقيقة وعلى نقيض الرغبة النبيلة في الظاهر، التي من أجلها ضحت الحركات التثويرية كثيراً، والتي تقضي بتقديم تمثل جُعِل مثالياً عن المضطهدين والموصومين، باسم التعاطف والتضامن أو الاستنكار الأخلاقي، وبالضرب صفحاً حتى عن آثار الهيمنة لاسيما أكثرها سلبية، يتعيّن أن يُجازف المرء فيبدو وكأنه يبرّر النظام القائم بأن يسلط الضوء على الخصائص التي بها يستطيع المهيمَن عليهم (النساء، العمال... إلخ)، كما صنعتهم الهيمنة المساهمة بالهيمنة الواقعة عليهم[2]. إن المظاهر - وهل يجب التذكير بها مرة أخرى؟ - هي دائماً من أجل الظاهر، وإن مشروع الكشف يعرض نفسه لإثارة الإدانات المستنكرة للنزعة المحافظة وإثارة التشهيرات المنافقة للنزعة الثورية. على هذا النحو تأسف كاترين ماك كينون (Catharine MacKinnon)، وهي الواضحة تماماً بشأن التأثيرات المحتملة للوضوح، ولديها أسبابها في ذلك، لكونها عندما تجهد لتوصف حقيقة العلاقات بين الجنسين تُتّهم على الفور بأنها «تترفع إزاء النساء» (Condescending to Woman)، بينما هي لا تفعل شيئاً سوى القول «إن النساء هنّ موضوعات الترفع» (Women are to Condescended)[3]. وهذا اتهام يكون أكثر احتمالاً عندما يتعلق الأمر برجل، فهو لا يستطيع طبعاً أن يعارض بشيء اللواتي يجزْن لأنفسهن السلطة المطلقة التي شكلتها «تجربة» الأنوثة لإدانة كل

(2) كذلك، فإن إخراج الآثار التي تمارسها الهيمنة الذكورية على الهابتوسات الذكورية إلى العلن، ليس، مثلما يريد البعض الاعتقاد به، تبرئة الرجال، بل أن نبينّ أن الجهد لتحرير النساء من الهيمنة، أي من البنى الموضوعية والمستدمجة التي تفرضها عليهن، لا يمكن أن يذهب من دون جهد من أجل تحرير الرجال من تلك البنى ذاتها التي يصنعونها والتي يساهمون في فرضها.

(3) انظر: C. A MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987.

محاولة للتفكير بالموضوع إدانة قاطعة، يأمنّ على أنفسهن احتكاره من دون عناء[4].

مع ذلك، فإن الارتياب الاستباقي الذي يرخي بثقله غالباً على الكتابات الذكورية بخصوص الاختلاف بين الجنسين، لا يفتقر إلى أساس. ليس لأن المحلل الذي أُخذ في ما يعتقد أنه فهمه، قادر وهو يخضع من دون علمه لنيات تبريرية، على أن يقدم الافتراضات التي دلَّل بها بنفسه على أنها اكتشافات لافتراضات الأعوان، وبخاصة لأنه على علاقة بمؤسسة متأصّلة منذ آلاف السنين في موضوعية البنى الاجتماعية وفي ذاتية البنى المعرفية. ولأن ليس لديه بالتالي ما يفكر به في التعارض بين المذكر والمؤنث، إلا فكراً مبَنْين وفق ذلك التعارض، فإنه يعرض نفسه لاستخدام أدواتٍ للمعرفة، ترسيمات من الإدراك والتفكير يتعيّن عليه مقاربتها باعتبارها موضوعات للمعرفة. إن أكثر المحللين دراية (مثل كَنْت (Kant)، أو سارتر، أو فرويد أو حتى لاكان (Lacan). . .) على شفا أن يغترف من غير علم منه من لاوعي غير مُفكّر به، أدوات التفكير التي يستخدمها من أجل محاولة التفكير في اللاوعي.

وإذا كنت قد غامرت إذاً، بعد كثير من التردد بأكبر قدر ممكن من التعقل بالدخول إلى ميدان صعب لأقصى درجة، تحتكره النساء

---

(4) إن المطالبة باحتكار موضوع ما، أياً كان (حتى لو كان مجرد استعمال «نحن» الدارج في بعض الكتابات النسوية)، باسم امتياز معرفي، يفترض به تأمين واقع وحيد في أن يكون ذاتاً وموضوعاً في آن معاً. وبتحديد أكثر، في أن يختبر كونه أول شخص الشكل الفريد لإنسانية الظرف الذي يتطلب تحليله علمياً، وذلك يعني إدخال الدفاع السياسي عن الخصوصيات (Particularismes) في الحقل العلمي، الذي يسمح بالاشتباه قبلياً، ويسمح بالتشكيك بالكونية (Universalisme) التي من خلال الحق ببلوغ الجميع لكل الموضوعات، هي أحد الأسس لجمهورية العلوم.

اليوم احتكاراً شبه تام، فذلك لأنه كان لدي الإحساس بأن علاقة الخارجانية في التعاطف، حيث وجدت نفسي موجوداً، كانت تستطيع أن تتيح لي إنتاج تحليل قادر على توجيه البحث حول الظرف النسوي على نحو مختلف، أو بأسلوب أكثر **علائقية**، حول العلاقات بين النوعين والفعل المنذور لتبديلها، بالقدر ذاته، استناداً إلى مكتسبات العمل الهائلة الذي شجعته الحركة النسوية، وكذلك على نتائج أبحاثي المخصّة بي بخصوص الأسباب والنتائج الاجتماعية للهيمنة الرمزية. لقد بدا لي فعلاً أنه إذا ما كانت الوحدة المنزلية هي أحد الأمكنة التي تظهر فيها الهيمنة الذكورية بأكثر الطرق بداهة وأشدّها وضوحاً للعيان (وليس فقط من خلال اللجوء إلى العنف الجسدي)، فإن تأبيد علاقات القوة المادية والرمزية التي تمارس بداخلها، يقع في معظمه خارج تلك الوحدة، وفي هيئات مثل الكنيسة أو المدرسة أو الدولة، وفي أفعالهم السياسية بالمعنى الدقيق، المعلنة أو الخفية، الرسمية وغير الرسمية (يكفي للاقتناع بذلك ملاحظة ردود الفعل والمقاومات خلال الأحداث الراهنة تجاه مشروع عقد الاتحاد الاجتماعي).

وهذا القول يعني أنه إذا ما كانت الحركة النسوية قد ساهمت في توسيع مهم لمساحة السياسي أو ما يمكن أن يُسيِّس، بل أدخلت في دائرة ما يمكن مناقشته أو الخلاف حوله سياسياً، موضوعات واهتمامات أقصاها أو أهمها التقليد السياسي، لكونها تبدو من دائرة النظام الخاص، فإنه يتعين عليها، لهذا ألا تنجرّ فتَستبعِد بحجة أنها تنتمي إلى منطق السياسة الأكثر تقليدية النضالات بخصوص هيئات تسهم بقوة كبيرة بواسطة فعلها السلبي وغير المرئي في جزء كبير منه ـ لكونها نضالات أُتبعت لبنى اللاوعي الذكوري وأيضاً الأنثوي ـ في تأبيد علاقات اجتماعية للهيمنة بين الجنسين. وعليها ألاّ تغلّق على

نفسها أشكالاً من النضال السياسي لها براءة أنها تسوية، مثل المطالبة بالتكافؤ بين الرجال والنساء في الهيئات السياسية. وإذا كان للنساء فضل التذكير بأن كونية المبدأ الذي يرفعه القانون الدستوري ليس كونياً كما يوحي بذلك ـ لاسيما في أمر أن القانون لا يعترف إلا بأفراد مجردين وفاقدين لخصائص اجتماعية ـ فإن هذه النضالات على شفا أن تضاعف آثار شكل آخر للكونية الوهمية بأن تشجع على جهة الأولوية نساء منحدرات من مناطق الفضاء الاجتماعي نفسها على الرجال الذين يشغلون حالياً المراكز المهيمنة.

وحده فعل سياسي يأخذ فعلياً بعين الاعتبار بكل تأثيرات الهيمنة التي تمارس عبر التواطؤ الموضوعي بين البنى المستدمجة (لدى النساء بقدر ما هي لدى الرجال)، وبنى المؤسسات الكبرى، حيث يكتمل ويتوالد، ليس فقط النظام الذكوري، بل أيضاً النظام الاجتماعي برمته (بدءاً بالدولة المتبَنْيَنة حول التعارض بين «يدها اليمنى» الذكورية «ويدها اليسرى» الأنثوية، وبالمدرسة المسؤولة عن إعادة الإنتاج الفعلية لكل مبادئ الرؤية والتقسيم الجوهرية، والمنظّمة هي أيضاً حول تعارضات متجانسة)، قادر بالتأكيد، وعلى الأمد البعيد، ولمصلحة التناقضات الملازمة لمختلف الآليات والمؤسسات المعنية أن يساهم في الأفول التدريجي للهيمنة الذكورية .

ملحق
بعض الأسئلة حول حركة الرجال المثليين والحركة السحاقية

تطرح حركة الرجال المثليين والسحاقيات في آن واحد، ضمنياً عبر وجودها وأفعالها الرمزية، وعلنياً عبر خطاباتها والنظريات التي تنتجها أو التي تسهِم في وجودها، عدداً معيناً من المسائل التي تعتبر من بين أكثر المسائل أهمية للعلوم الاجتماعية، كما تعدّ جديدة بالكامل بالنسبة إلى البعض[1]. هذه الحركة من التمرد ضد شكل خاص من العنف الرمزي، إضافة إلى أنها تعمل على إيجاد موضوعات جديدة للتحليل، فإنها تضع موضع تساؤل وبعمق شديد النظام الرمزي المعمول به، وتطرح بطريقة جذرية تماماً مسألة

(1) في هذا النص الذي قدمته بوصفه محاولة أولى في لقاء مكرس للأبحاث حول الرجال المثليين والسحاقيات، فإني سأتكلم فقط عن «الحركة»، من دون أن آخذ طرفاً من العلاقة المعقدة للغاية التي تقيمها مختلف المجموعات ومختلف فرق العمل والاتحادات التي تنشّط المجموعات، مع «التجمع» (أو «التجمعات») ومع «الفئة» (أو «الفئات») - عوضاً عن «الجماعة أو الجماعات - من الرجال المثليين أو السحاقيات اللواتي يصعب تعريفهن، (فهل يجب أخذ الممارسات الجنسية - المعلن عنها والمخبئة، الفعلية أو المحتملة- مؤشراً، أم التردد على بعض الأماكن، أم نمط عيش معين؟

مقومات هذا النظام، وشروط التعبئة الناجحة للإطاحة به.

إن الشكل الخصوصي للهيمنة الرمزية التي من ضحاياها المثليين الذين ضربوا عليهم بوصمة، على خلاف لون البشرة أو الأنوثة، يمكن أن تكون خفية (أو معلنة)، يفرض نفسه عبر أفعال جماعية من التصنيف، تُوجد اختلافات ذات دلالة وموسومة سلبياً، ومن ثم توجد مجموعات وفئات اجتماعية موصومة. وكما في بعض ضروب العنصرية، يأخذ ذاك الشكل في هذه الحال، شكل إنكار للوجود العمومي العلني. إن الاضطهاد باعتباره «جعل الشيء غير علني» يترجم برفض للوجود الشرعي العمومي، أي معروف ومعترف به، لاسيما القانون، ومن وصم لا يظهر إطلاقاً بهذا القدر من الجلاء، إلا عندما تطالب الحركة بأن تكون علنية، فنذكّرها عندئذٍ علناً بالسرية أو بالمواراة التي هي مكرهة على فرضها على نفسها.

إن القصد من الحديث عن الهيمنة أو العنف الرمزي خلا انتفاضة مدمرة تقود إلى عكس مقولات الإدراك والتقدير، هو أنّ المهيمن عليه ينزع إلى أن يأخذ على عاتقه وجهة نظر المهيمِن. وعبر **تأثير القدر** الذي ينتجه التصنيف الواصم، وبشكل خاص الإهانة الفعلية أو المحتملة، يمكن أن يُقاد المهيمن عليه بذلك إلى أن يطبق على نفسه مقولات الإدراك **المستقيمة**، وان يقبل بها مكرهاً ومضطراً (مستقيمة (Straight) بالتناقض مع ملتوية (Crooked)، كما في الرؤية المتوسطية)، وإلى أن يحيا التجربة الجنسية في العار، التي تعرّفه، من وجهة نظر المقولات المهيمنة، متأرجحاً بين الخوف من أن يُدرك ويُكشف، وبين الرغبة في أن يعترف به المثليون الجنسيون الآخرون.

إن خصوصية علاقات الهيمنة الرمزية هذه هي أنها مرتبطة ليس بعلاقات جنسية ظاهرة للعيان إنما بالممارسة الجنسية، فالتعريف

المهيمن للشكل الشرعي لتلك الممارسة، باعتبارها علاقة هيمنة للمبدأ الذكوري (ناشط، والج) على المبدأ الأنثوي (سلبي، مولوج)، يلزم عنه محرّم التأنيث المدنّس للذكورة، أي للمبدأ المهيِمن والمتأصّل في العلاقة المثلية الجنسية. إن المثليين الجنسيين أنفسهم، باعتبارهم شهادة على كونية الاعتراف الممنوح لميثولوجيا المركزية الذكورية، وعلى الرغم من كونهم مع النساء الضحايا الأوائل، غالباً ما يطبقون على أنفسهم المبادئ المهيمِنة على غرار السحاقيات أنفسهن، فإنهم غالباً ما يعيدون إنتاج تقسيم للأدوار الذكورية والأنثوية داخل الأزواج التي يشكّلونها، وهي أدوار تكاد لا تكون معمولة لتقريبهم من النسويات (مستعدون دائماً للارتياب في تواطئهم مع النوع الذكوري الذي إليه ينتمون، حتى لو كان يضطهدهم)، هم يدفعون أحياناً إلى أقصى الحدود تأكيد الرجولة في أكثر أشكالها انتشاراً، وبالتأكيد رد فعل على الأسلوب «المخنّث» الذي كان مهيمناً في زمن سابق.

إن التعارضات المتوازية المكونة لتلك الميثولوجيا، بما أنها متأصّلة في الموضوعية في شكل تقسيمات مؤسَّسة، وفي الجسد في شكل علاقة هيمنة مستبدنة (التي تنم عن نفسها في الخجل)، تُبنْيِن إدراك الجسد الخصوصي والاستعمالات، لاسيما الجنسية التي تأتي بها، أي التقسيم الجنسي للعمل وتقسيم العمل الجنسي في آن واحد. ولعله لأن تحليل الجنسية المثلية بأسلوب حاد على نحو خاص بالرابط الذي يوحّد الجنسانية بالسلطة، وبالتالي بالسياسة (لن تستحضر الطابع الوحشي لكونه بشكل مضاعف «مضاد للطبيعة» التي تلبسه في عدد من المجتمعات الجنسية المثلية السلبية لمهيمَن عليه) يمكن أن يقود إلى **سياسة** (أو **يوتوبيا**) **للجنسانية**، تهدف إلى تمييز العلاقة الجنسية عن علاقة السلطة على نحو جذري.

لكن لا يرغب المرء أو ألاّ يقدر على أن يعطي لنفسه هدفَ تهديم جذري كذاك التهديم للبنى الاجتماعية والبنى المعرفية التي يتوجب عليها حشد كل ضحايا التمييز على قاعدة جنسية (وبشكل أعمّ كل الموصومين) فإنه يحكم على نفسه بأن يضلّ حبيس إحدى النقائض (Antinomies) الأكثر تراجيدية للهيمنة الرمزية، فأنّى لنا أن ننتفض ضد تصنيف مقولات مفروضة اجتماعياً لولا أن ننتظم في فئة مبْنِية طبقاً لذاك التصنيف وأن نظهر إلى الوجود التنضيدات والتحديدات التي تنوي تلك الفئة مقاومتها؟ (بدلاً من الجهاد مثلاً، في سبيل نظام جنسي جديد يصبح فيه التمييز بين مختلف الأمكنة الجنسية غير متحيز)؟ وهل تستطيع الحركة التي ساهمت في التذكير، مثل العائلة أو الإقليم والأمّة أو كل كيان جماعي آخر، أن مكانة المثليين Gay أو مكانة السحاقية ليست إلاّ بناءً اجتماعياً مؤسّساً على الاعتقاد، أن تكتفي بالثورة الرمزية القادرة على جعل ذلك البناء علنيا ومعروفاً ومعترفاً به، وأن تمنحه الوجود بتمامه وكماله الذي **لفئة متحققة** بأن تعكس علامة الوصم لتعمل منها شعاراً ـ على طريقة اعتزاز **المثليين** (Gay Pride) باعتباره تبدياً علنياً دقيقاً وخارقاً للعادة للوجود الجماعي لجماعة غير مرئية؟ ونظراً إلى اظهار مكانة «المثلي» أو «السحاقية» على أنها بناء اجتماعي، وتخيُّل جماعي للنظام «المعياري على أساس التغاير» (Hétéronormative) **الذي بُني، زد على ذلك، في جزء منه، ضد الجنسي المثلي**، ومن خلال التذكير بالتنوع الأقصى لكافة أعضاء تلك الفئة المبْنية، فإن الحركة تنزع إلى أن تحلّ على نحو ما قواعدها الاجتماعية الخاصة (وهذه نقيضة أخرى)، تلك عينها التي يجب بناؤها من أجل الوجود باعتباره قوّة اجتماعية قادرة على قلب النظام الرمزي المهيمن من أجل منح القوّة للمطلب الذي تحمله.

هل عليها أن تذهب إلى نهاية فعلها المطلبي (ونهاية تناقضه)، وأن تسأل الدولة أن تضفي على المجموعة الموصومة الاعتراف المستدام والعادي بمكانة عمومية وعلنية بواسطة مرسوم مهيب للحال المدنية؟ وفي حقيقة الأمر، صحيح أن فعل التثوير الرمزي، إذا أراد أن يكون واقعياً، لا يمكنه الاكتفاء بقطيعات رمزية - حتى لو كانت مثل بعض استفزازات جمالية فعّالة، كي تعلّق البداهيات. ومن أجل تغيير التمثّلات على نحو مستدام، على هذا الفعل أن يُحدث تحويلاً مستداماً للمقولات المستدمجة، وأن تفرضها (ترسيمات الفكر) التي تضفي من خلال التربية مكانة الواقع البداهي والضروري وغير المنازع فيه والطبيعي، على الفئات الاجتماعية التي تنتجها ضمن حدود مدى صلاحيتها. ويجب على الفعل أن يطلب من القانون (الذي، كما تقول الكلمة القانون (Droit)، على صلة في جانب منه بكلمة **مستقيم** (Straight) اعترافاً بالخصوصية يلزم عنه إبطالها، فكل شيء يجري في حقيقة الأمر كما لو كان المثليون الجنسيون الذين كان عليهم أن يناضلوا من أجل الانتقال من اللاعلنية إلى العلنية كي يكفوا عن أن يكونوا مستبعدين، يبتغون أن يعودوا لاعلنيين، على نحو ما، محايدين ومحيّدين بواسطة الخضوع إلى المعيار المهيمِن(2). ويكفي التفكير بكل التناقضات التي تلزم عن مفهوم «دعم العائلة»،

(2) التناقض البنيوي الذي هو في أساس مبدأه يدين الحركات المتحدّرة من المجموعات المهيمَن عليها والموصومة لدرجة من التأرجح بين عدم إمكانية الرؤية والاستعراء، وبين الإلغاء والاحتفال بالاختلاف، وهم الذين يعملون، مثل حركة الحقوق المدنية أو الحركة النسوية أيضاً، على أن يتبنوا بحسب الظروف هذه الاستراتيجية أو تلك قياساً لبنى التنظيمات، والوصول إلى السياسة وأشكال المعارضة التي يلاقونها. انظر: M. Bernstein, «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», *American Journal of Sociology*, 103, November 1997, p. 531-565.

حين يتم تطبيقها على أحد أعضاء زوج جنسي مثلي كي نفهم أن الواقعية التي تحمل على أن نرى في عقد الزواج المدني الثمن الذي يجب دفعه «للالتحاق بالنظام»، والحصول على حق **إمكانية الرؤية غير المرئية** (Visibilité invisible) للجندي الصالح والمواطن الصالح والشريك الصالح، وبالمناسبة ذاتها على حصة ضئيلة من الحقوق الممنوحة عادة لكل عضو كامل العضوية في الجماعة (كحقوق الميراث)، لديها صعوبة في تبرير كاملٍ لتلك التنازلات عن النظام الرمزي الذي يلزم عن عقد كهذا، والتي هي لعددٍ من مثليي الجنس مثل المصادرة التي تقضي بالمكانة التابعة لأحد عضوي الثنائي الزوجي. إنه لأمر مدهش أن اتحادات المثليين الجنسيين في البلدان الاسكندنافية التي حصلت على الاعتراف بالزواج المدني للجنسيين المثليين إناثاً وذكوراً، من أجل التقليل من اللامنطقية التي تنتج عن الإبقاء على الاختلاف، لا بل على التراتبية داخل الأزواج سليلي الانتهاك المفضوح للحد الفاصل المقدّس بين المذكر والمؤنث، اختارت ـ كما تلاحظ أنيك بريور[3] (Annick Prieur) ـ أن تضع في الصدارة، الأزواج شبه التوائم الذين لا يظهرون أيّاً من العلامات الكفيلة بأن تذكّر بذاك التقسيم، وبذاك التعارض ناشط/ سلبي الذي يضمره. هل يمكن أن تحوّل النقيض بديلاً قابلاً لأن يُتحكّم به باختيار عقلاني؟ إن قوة الأرثوذكسية، أي قوة المعتقد المستقيم واليميني التي يفرضها كل ضرب من هيمنة رمزية (بيضاء، ذكورية، بورجوازية. . .)، تكمن في أنها تشكّل الخصوصيات المتحدّرة من التمييز التاريخي، على أساس استعدادات مستدمجة ومتّشحة بكل علامات الطبيعي. وتلك الاستعدادات التي تتقدّر في غالب الأحيان،

---

(3) A. Prieur, R. S. Halvorsen, «Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, 1996, p. 6-15.

تتقدّر جيداً على الإكراهات الموضوعية التي هي نتاج لها حدّ، وهو أنه يلزم عنها شكلاً من القبول الضمني لها (مع «تفعيل الغيتو» (Ghettoïsation) مثل «حب الغيتو)، إنما نذرت لأن تبدو إما عندما تكون مرتبطة بالمهيمِنين باعتبارها صفات غير موسومة، ومحايدة، وكونية، أي في الوقت ذاته علنية ومميّزة ولاعلنية ولاموسومة «وطبيعية» (التميّز الطبيعي)، وإما عندما تكون مرتبطة بالمهيمَن عليهم بصفتها «اختلافات»، أي سمات سلبية ونقائص، لا بل وصمات تتطلب تبريراً. هكذا يعطي المعتقد قاعدة موضوعية، وفعالية رهيبة لكل استراتيجيات الرياء الكوني النزعة (Universatiste)، والذي عندما يقلب المسؤوليات يشجب كل مطالبة ببلوغ المهيمَن عليهم الحق والمصير المشترك، على أنها نكث خصوصي النزعة أو جماعي النزعة للعقد الكوني: بالفعل، وبشكل مفارق عندما يحشد المثليون أنفسهم للمطالبة بالحقوق الكونيّة التي منعت دونهم عملياً، يدعى أعضاء الأقليات الرمزية إلى الانضباط بنظام الكونية. ولا تتم إدانة النزعة الخصوصية و«النزعة الجماعية» (Communautarisme) لحركة المثليين والسحاقيات بهذا القدر من العنف إلا في اللحظة ذاتها التي عندها تطلب، لاسيما مع عقد الزواج الاجتماعي، أن يكون القانون المشترك مطبقاً على المثليين وعلى السحاقيات (المهيمن عليهن بشكل مضاعف حتى داخل حضن حركة تحوي 90 في المئة من المثليين و10 في المئة من السحاقيات، والموسومة بتقليد ذكوري قوي).

كيف تكون إذاً مقارعة النزعة الشمولية المنافقة من دون تعميم خصوصيّة ما؟ وبتعبيرات أكثر واقعية، أي سياسية على نحو أكثر مباشرةً، كيف نتجنب أن لا تفضي فتوحات الحركة إلى عدم الوصول إلى شكل من أشكال العزل في الغيتو؟ وبما أن حركة

المثليين وحركة السحاقيات قائمة على تفرد السلوك الذي لا يلزم عنه ولا يُعقِب بالضرورة إعاقات اقتصادية واجتماعية، فإنها تجمع أفراداً، أياً ما كانوا موصومين، هم نسبياً ذوو امتيازات، وتحديداً من وجهة نظر رأس المال الثقافي الذي يشكّل ورقة رابحة ومعتبرة في الصراعات الرمزية. والحال أن هدف كل حركة تثوير رمزي هو القيام بعمل تهديم وبناء رمزيين، تهدف إلى فرض مقولات جديدة للإدراك والتقدير على نحو يفضي إلى تكوين مجموعة، أو بشكل أكثر جذرية يرمي إلى القيام بتدمير مبدأ التقسيم ذاته الذي وفقه تنتِج المجموعة التي تصِم والمجموعة التي توصَم على حد سّواء. والمثليون مسلحون على نحو جيد لتحقيق هذا العمل، وقادرون على أن يضعوا في خدمة النزعة الكونية، وتحديداً في النضالات التثويرية، الامتيازات المرتبطة بالخصوصية.

مع ذلك، ثمة صعوبة أخيرة بعد الذي قيل، فالحركة التي لها تلك الخصوصية، مثل الحركة النسوية، في تجميع أعوان جهزوا برأس مال ثقافي قوي، هي حركة محكوم عليها أن تصادف بشكل حاد وعلى وجه خاص معضلة التفويض لناطق باسمها قادر على صنع الجماعة بأن يجسّدها ويعبّر عنها. وكما بعض حركات أقصى اليسار، فإن الحركة تنزع إلى أن تتذرّر (S'atomiser) إلى طوائف منخرطة في صراعات من أجل احتكار التعبير العمومي للجماعة. إذ نستطيع أن نتساءل إن كانت الطريقة الوحيدة لحركة من هذا النوع، للإفلات من العزل في غيتو ومن التعصب اللذين يعضد بعضهما بعضاً، ليست في أن تضع الطاقات النوعية التي تدين بها لتركيبة غير متوقعة نسبياً، لاستعداد تثويري قوي مرتبط بمكانة موصومة، ولرأس مال ثقافي قوي، في خدمة الحركة الاجتماعية في مجملها، أو، حتى نضحي للحظة بالطوباوية، أن تضع نفسها في الطليعة، على الأقل، على

مستوى العمل النظري والفعل الرمزي (حيث برعت بعض مجموعات المثليين)، الحركات السياسية والعلمية المتمردة، واضعة بذلك في خدمة الكوني الامتيازات الخاصة التي تميّز المثليين من باقي الجماعات الموصومة.

الثبت التعريفي

استلاب/ اغتراب (Aliénation): هو الشعور بأن كياننا بوصفنا بشراً أصبح خاضعاً لكيانات أخرى. وقد استخدم فيورباخ هذا المصطلح لتفسير نشأة الآلهة أو القوى الإلهية بصورة منفصلة عن البشر وبمعزل عنهم. وقد أصبح يعني مع ماركس فقدان العمال سيطرتهم على طبيعة مهمات العمل ومنتجات عملهم.

اعتباطي (Arbitraire): هو تقديم الوقائع (الاجتماعية، الثقافية، اللغوية. . . إلخ) من دون علاقات منطقية، سببية وعيانية تربط بعضها بالبعض الآخر. ويقدم الاعتباطي الوقائع على أنها حقيقة من غير سند يسديها تلك الخاصية إلا ذات الواقعة نفسها.

ايديولوجيا (Idéologie): منظومة متكاملة من المعتقدات والأفكار المشتركة لفئة أو جماعة أو طبقة تبرر ممارساتها ووجودها نفسه. ويرتبط مفهوم الأيديولوجيا ارتباطاً وثيقاً بمفهوم القوة، حيث تسعى النظم الأيديولوجية إلى إضفاء الشرعية على تباين القوة بين الجماعات وتفاوتها.

بنية اجتماعية (Structure sociale): لا تمضي الحياة الاجتماعية بطريقة عشوائية، بل إن معظم أنشطة البشر محددة بنائياً، فالحياة الاجتماعية في الواقع منظّمة بطريقة محكمة ومتكررة .

تبرير/ عقلنة (Rationnalisation): وهو يشير عند ماكس فيبر إلى العملية التي تصبح من خلالها أساليب الحساب الدقيق والتنظيم، بما في ذلك القواعد والإجراءات المجرّدة، هي التي تحكم العالم الاجتماعي.

تحليل سوسيولوجي (Socioanalyse): على معنى التحليل السوسيولوجي للذات العارفة المنتجة للخطاب السوسيولوجي.

تخلّق/ تهيؤ (Hexis): إن الاستعدادات المستدامة التي تميز الهابتوس هي استعدادات جسمانية، أيضاً، تمثل «التخلّق الجسدي» (Habitus) باللاتينية، وهي ترجمة Hexis الإغريقية). هذه الاستعدادات تكوّن علاقة بالجسد تُكسِب كل مجموعة أسلوباً خاصاً بها، لكن التخلّق هو أكثر من ذلك. إنه تصور للعالم الاجتماعي مستبدن، أو بالأحرى هو أخلاقية مستبدنة.

تشكليّة (Configuration): ما يكون عليه توازن القوى داخل مجتمع ما في فترة معينة. إنها تتكوّن من تبعية متبادلة بين الفرد والمجتمع، وتعبر عن دينامية تتخللها تارة فترات ضغط واختلال وطورا حالات استقرار هي حالات الهيمنة.

ثقافة (Culture): هي واحدة من أهم الخصائص المميزة للجماعات البشرية، فهي كل ما هو قيم واحتفالات ووسائل حياة تؤسس لجماعة ما وتميزها من غيرها.

حركة الرجال المثليي الجنس (المثليون) (Gay): الاسم الذي عرفت به حركة الرجال المثليين في الولايات المتحدة.

خُلق (Ethos): هو طريقة في الكينونة الاجتماعية بأخلاق ونظام قيميّ مستدمج. وعلى غرار ماكس فيبر الذي فصّل في استعماله بين الخلق والأخلاق في ماهيتها المجردة، يذهب بورديو المذهب ذاته إذ

يسعى من خلال الخُلق إلى إدخال الاستعدادات الدائمة التي تكوّن الأخلاق المحققة قبالة النزعة الأخلاقية للواجب.

رمز (Symbol): عنصر يمثل عنصراً آخر ويشير إليه (العلم يرمز إلى الأمة).

سحاقي (Lesbien): الأنشطة الجنسية أو الارتباط الجنسي بين النساء.

طوبولوجيا (Topologie): فرع من فروع الرياضيات يُعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، لا بالنسبة إلى شكله أو حجمه (هندسة كمية)، بينما المقصود بها هاهنا هو دراسة رمزية حركة الأجساد بالنظر إلى رمزية الفضاء (فوق/ تحت، يمين/ يسار...).

عون، أعوان (Agent-s): بالمعنى المدرسي هو الإنسان عندما يسهم باعتباره «سبباً» جزئياً في اشتغال النسق الاجتماعي، فهو ليس بالعنصر على معنى الوظيفة وليس بالفاعل على معنى الذاتوية. انه فاعل يتدخل في الحقل الاجتماعي، ووسيط بين كيانين ويؤثر فيهما.

فعل (Acte): بالمعنى الأرسطي يعبر الفعل عن الماهية أي عن الكائن بما هو كذلك في حركته، وفي وظيفته، لذلك فإن الفعل هو شكل الكائن فاعلاً، وهو المبدأ الأخير لتفسيره في المجتمع.

مثلية جنسية (Homosexualité): الأنشطة الجنسية أو الارتباط الجنسي بين أفراد الجنس الواحد.

منمّطات (Stéréotypes): إسباغ خصائص وصفات ثابتة ومتصلبة على كل الموضوعات.

معتقد (Doxa): آثرنا ترجمة المفردة بالمعتقد، لأنه يعني الرأي المشترك والسائد والذي يخفي حقيقة الأشياء والوقائع، وهو غير

مصدر للمعرفة العملية بقدر ما هو شرعنة لاواعية في مستوى الرأي للممارسات السائدة، وهذا ما يجعله مختلفاً من الحس المشترك (Le Sens commun)

مهنة (Occupation): أي شكل من أشكال العمل المدفوع الأجر يقوم فيه الفرد بعمل منتظم ومنظم .

هابتوس (Habitus): هو نسق الاستعدادات التي ينشأ عليها الفرد ويكتسبها، وهي تتعلق بأربع مستويات: العرفاني، والخُلقي، والجمالي، وهيئة الجسد. وعلى العموم فالهابتوس كنسق من الاستعدادات يعمل وفق آليات داخلية معقدة تكوّن حدود النسق وتشكّله، في استقلالية عن محيطه، وتظهر إلى العلن في ممارسات تعبر عن الهوية الاجتماعية لصاحبها وانتمائه. ويعرّف بورديو الهابتوس كالآتي: «أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل. إنها بنى مبنْيَنة، قابلة، مسبقاً، للاشتغال بوصفها بنى مبنْيَنة، أي باعتبارها مبادئ مولّدة ومنظّمة لممارسات وتمثلات يمكن لها، موضوعياً أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها» (الحس العملي).

وصمة (Stigmate): أي خصيصة فيزيائية أو اجتماعية يُعتقد أنها تقلل من شأن الشخص.

ثبـــت المصطلحات

Epistémologie	إبستيمولوجيا
Somatisation	استبدان
Etayage	إسناد/ دعم
Symbiotique	اتحادي/ تكافلي
Communication	اتصال/ تواصل
Ethnologie	أثنولوجيا
Perception	إدراك
Appréhension	إدراك/ فهم/ تعقل
Ascendence	ارتقاء/ صعود
Doxologie	ارتياء (علم الرأي)
Elaboration	إرصان/ صيانة
Anticipation	إرهاص/ استباق/ توقع
Déféminisation	إزالة التأنيث
Ambiguité	ازدواجية/ غموض/ لبس/ إبهام
Intériorisation	استدخال/ استبطان
Incorporation	استدماج/ استبدان
Reconnaissance	استشراف
Dispositions	استعدادات

Réflexive	استفكاري/ تأملي
Aliénation	استلاب/ اغتراب
Prise de consience	استيعاء/ توعّ
Assimilation	استيعاب
Mythe	أسطورة
Signe	إشارة/ علامة
Code	اصطلاح/ رمز
Compulsion	اضطرار
Thèse	أطروحة
Reproduction	إعادة إنتاج/ إنسال/ توليد
Arbitraire	اعتباطي
Transcendental	إعلائي/ متسامٍ
Séduction	إغراء/ غوايةٍ
Présupposée	افتراض
Conversion	إقلاب/ قلب
Acquisition	اكتساب/ إحراز
Contrainte	إكراه/ قسر/ قيد
Annulation	إلغاء
Mécanisme	آلية/ ميكانيزم
Mécanismes de défense	آليات الدفاع/ ميكانيزمات الدفاع
Conformisme	امتثالية
Potentialité	إمكانية/ احتمال/ وجود بالقوة
Affiliation	انتساب
Attente	انتظار/ ترقّب/ توقع
Anthropologie	أنثروبولوجيا
Intégration	اندماج
Clivage	انشطار

Affection	انفعال/ عاطفة/ وجد
Qualification	أهلية
Aptitude	أهلية/ مهارة
Primat	أولوية
A contrario	بالتضاد
Primaire	بدائي/ أولي
Axiomatique	بديهية
En soi	بذاته
Accès	بلوغ/ وصول
Construction	بناء
Structure	بنية/ بنيان
Structuration	بَنْيَنَة
Enonciation	بيان/ تبيين
Biologique	بيولوجي/ إحيائي
Eternisation	تأبيد/ تخليد/ إدامة
Historisme	تاريخانية
Féminisation	تأنيث
Auto-dépréciation	تبخيس ذاتي
Dépendance	تبعية
Continuité	تتابع
Modernisation	تحديث
Auto-dénigrement	تحقير ذاتي
Transfert	تحويل
Déconcertement	تَحْيِرَة
Actualisation	تَحْيِين
Particularisme	تخصيصيّة
Hystérèse	تخلُّفيّة

Association	تداع نسقي
Anamnèse	تذكر/ استذكار
Masculinisation	تذكير
Associationnisme	ترابطية
Virilisation	ترجيل
Schème	ترسيمة
Sublimation	تسام/ تصعيد
Justification	تسويغ/ تبرير
Hexis	تخلّق - تهيؤ
Diacritique	تشَكّلي/ تنقيطي
Catégorisation	تصنيف
Conception	تصوّر/ تفهّم
Connotation	تضمين/ دلالي
Socialisation	تطبيع اجتماعي/ تنشئة اجتماعية
Ontogenèse	تطور الكائن البشري
Manifestation	تظاهرة
Opposition	تعارض
Exorcisation	تعزيم
Aperception	تعقل
Attachement	تعلّق/ ارتباط
Apprentissage	تعلّم
Compensation	تعويض
Interaction	تفاعل
Inégalité	تفاوت/ لامساواة
Délégation	تفويض
Division	تقسيم
Tradition	تقليد

Differencielle	تمايزي
Représentation	تمثّل
Fétiche	تميمة
Alternative	تناوب/ بدائلية
Institution	تنصيب/ مؤسسة
Classification	تنضيد/ تصنيف
Dichotomie	ثنائية
Victimiser	جرِّم
Corporel	جسدي/ بدني
Communautarisme	جماعاتية
Sexualité	جنسانية
Sexisme	جنسوية
Méconnaissance	جهل
Intériorité	جوانية
Amor fati	حب قدري
Bon sens	حس سليم
Masse	حشد
Attribut	خاصية
Propriété	خاصية/ صفة
Ethos	خُلْق
Cycle	دورة
Symbolique	رمزي
Vision	رؤية
Agoraphobie	رهاب الأمكنة (الفراغ)
Négritude	زنوجة
Couple	زوج
Agora	ساحة عامة

Série	سلسلة
Pouvoir	سلطة
Omission	سهو/ إهمال/ إسقاط
Processus	سيرورة
Erotisme	شبقية/ إيروسية/ غلمية
Scotomisation	صدّ لا شعوري
Consciences connaissantes	ضمائر عارفة
Caractère	طبع/ سمة/ خاصية
Nature	طبيعة/ فطرة
Rituel	طقسي/ طقوسي
Savante	عالِمة
Facteur	عامل
Contigent	عرضي
Logos	عقل
Rationalisation	عقلنة/ تبرير
Acte	عمل/ فعل
Violence	عنف
Sentiments	عواطف
Agent - Agents	عون أعوان (وسيط، عميل) ـ أعوان
Exotique	غرائبي
Catégorie	فئة
Ecart	فارق/ بون
Sujet	فاعل/ ذات
Actif	فاعل/ ناشط
Physiognomonie	فِراسة
Espace	فضاء/ مدى/ حيز
Nomos	قانون

Destin	قدر/ مصير
Rupture (s)	قطيعة (قطيعات)
Inversion	قلب/ انقلاب
Valeur	قيمة
Potentiel	كامن/ محتمل/ مكنون
Stress	كرب/ ضغط
Heuristique	كشفي
Compétence	كفاءة/ أهلية
Cosmos	كون
Universalisme	كوني
Entité	كيان/ كلية
Dissymétrie	لاتماثل
Indiffèrencié	لامتميّز
Anomique	لامعياري
Inconscient	لاوعي
Exigences	لزوميّات/ متطلبات
Linguistique	لسانيّات/ لسانة
Fellation	لعق/ لحس
Terme	لفظ/ تعبير
A posterioi	مابعديّ/ بَعديّ
A priori	ماقبليّ/ قبْليّ
Masochisme	مازوشية
Principe	مبدأ
Biens	متاع/ ممتلكات/ خيرات
Homologue	متجانس
Archaïque	متقادم/ بدئي
Thème	متن

Gay	مثلي
Abstrait	مجرد
Assemblée	مجمع
Sexué	مجنّس
Sexuante	مجنِّسة
Orchestré	مجوّق، منسّق
Imaginaire	مخيال/ خيال
Corpus	مدوّنة/ مدونات
Initiation	مسارّة
Tautologies	مساعات
Postulat	مسلمة/ فرض أولي/ مصادرة
Naturalisé	مطبّع
Socialisé	مطبّع اجتماعياً
Doxa	معتقد
Sex-ratio	معدل جنوسة
Normatif	معياري
Hétéronormatif	معياري مغاير
Paradoxe	مفارقة
Cunnilingus	مفَاَمَمة
Concept	مفهوم
Approche	مقاربة/ التماس
Notion	مقولة
Critère	مقياس
Statut(s)	مكانة (أمكنة ـ مكانات)
Analogie	مماثلة
Pratique	ممارسة
Représentant	ممثّل/ مندوب

Essentialisme	منزع جوهري
Androgène	منشّط الذكورة
Institué	مؤسَّس
Objectivation	مَوْضَعَة
Objet	موضوع/ شيء
Attitude	موقف
Inclinaison	ميل/ نزوع
Noblesse	نبالة
Effet	نتيجة/ أثر/ تأثير
Volantarisme	نزعة إرادية/ إرادويّة
Vocation	نذر
Déshistorisation	نزع التاريخانية
Particularisme	نزعة خصوصية
Universalisme	نزعة كونية
Phylogénèse	نسالة/ تطور السلالة البشرية
Générique	نَسَبي
Système	نسق
Ancien régime	نظام قديم/ عهد ملكي
Régression	نكوص
Antithèse	نقيضة
Type	نمط
Modèle	نموذج
Paradigme	نموذج/ مثال
Genre	نوع
Habitus	هابتوس/ بنى ذاتية من الاستعدادات والتصورات
Aura	هالة/ طاقة/ قوة
Don	هبة

Obsessionnel	هجاسي
Vulnérabilité	هشاشة
Passion	هوى
Fantasme	هوام
Configuration	هيئة/ شكل/ تشكلية
Autorité	هيبة/ سلطان/ مرجعية/ نفوذ
Devoir-être	واجب الوجود
Fait	واقعة
Génétique	وراثي
Instrument	وسيلة/ أداة
Stigmate	وصمة
Situation	وضع/ وضعية/ مركز
Illusion	وهم

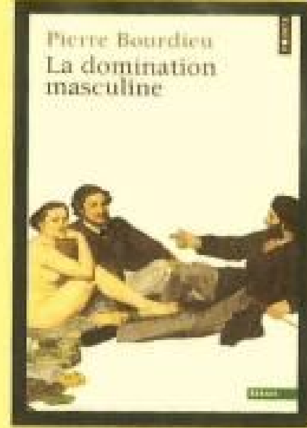
الفهرس

- ن -

- هـ -

- و -

الهيمنة الذكورية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

الهيمنة الذكورية مترسخة في لاوعينا حتى أننا لم نعد نعقلها، وهي متوافقة مع انتظاراتنا حتى أننا نصاب بمرارة لدى وضعها موضع تساؤل.

إن الوصف الإثنوغرافي للمجتمع القبائلي، وهو كونسرفاتوار حقيقي للّاوعي المتوسطي، يوفّر أداة فعّالة للغاية لحلّ البداهات ولاستكشاف البنى الرمزية لذلك اللاوعي المركزي الذكورة الذي يعيش عند الرجال والنساء اليوم.

لكن اكتشاف أوجه الدوام يُجبر على قلب الطريقة المعتادة في طرح المشكلة: كيف يتم العمل التاريخي لانتزاع اللاتاريخانية؟ وما هي الآليّات والمؤسسات، مثل العائلة والكنيسة والمدرسة والدولة، التي تكمل عمل إعادة الإنتاج؟ وهل يمكن تحييدها لتحرير قوى التغيير التي تعوق تحقيقها؟

• **بيار بورديو** (1930 ـ 2002): عالم اجتماع فرنسي وأحد أبرز الوجوه الثقافية في الحياة الفكرية في فرنسا والعالم.

• **د. سلمان قعفراني**: دكتوراه في علم اجتماع المعرفة، أستاذ في الجامعة اللبنانية.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 6 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1370-1



9 789953 013701